LA IGLESIA CATÓLICA Y AMÉRICA

Elisa Luque Alcaide y
Josep-Ignasi Saranyana

COLECCIONES
MAPFRE
1492

La evangelización no habría sido posible en América si, en el siglo XV, la Iglesia española no hubiera experimentado previamente una profunda reforma eclesiástica. Así pues, la Iglesia que pasó al Nuevo Mundo se nutría de religiosos observantes, profundamente contemplativos, bien preparados intelectualmente y ávidos de propagar el cristianismo por todo el universo. La jerarquía que rigió ese clero tenía un sentido altruista y sobrenatural de su jurisdicción. Los métodos evangelizadores americanos han sido muy discutidos y, aunque se habían ensayado antes en la evangelización de las Islas Canarias y en la conversión de los moriscos granadinos, hubieron de adaptarse a las especiales condiciones de América. De esta forma nació una pastoral genuinamente americana. Los autores, en un esfuerzo integrador de los mejores resultados de la investigación histórica, ofrecen una visión muy completa de la evangelización americana en el siglo XVI y principios del XVII.

Elisa Luque Alcaide (Sevilla). Doctora en Historia de América y Bachiller en Teología. Profesora del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra.
Josep-Ignasi Saranyana (Barcelona, 1941). Doctor en Teología y Licenciado en Económicas. Profesor Ordinario y Subdirector del Instituto de Historia de la Iglesia, Universidad de Navarra.

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

LA IGLESIA CATÓLICA Y AMÉRICA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-506-9
Depósito legal: M. 27079-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ELISA LUQUE ALCAIDE
JOSEP-IGNASI SARANYANA

LA IGLESIA CATÓLICA Y AMÉRICA



ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

LOS PRIMEROS PASOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA

PRESENTACIÓN

Este libro se ha escrito para que sirviese de marco a la colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo» que ha promovido Ediciones MAPFRE. Por eso lleva un título muy similar al de la misma colección, pues introduce, en algunos temas, los contenidos fundamentales de los demás volúmenes de la serie: por ejemplo, cuando analiza la primera organización eclesiástica americana (erección de las diócesis o establecimiento de la Inquisición); o da noticia de la expansión misional y se relata la aportación de las distintas familias religiosas; o historia los hitos principales de las juntas eclesiásticas mexicanas, los concilios provinciales y los primeros sínodos diocesanos; o detalla someramente la creación de centros educativos a todos los niveles por parte de los distintos agentes de pastoral; o resume las principales líneas seguidas por el quehacer artístico americano en los siglos XVI y XVII, y reflexiona sobre la «inculturación».

En otros temas, en cambio, el libro aborda cuestiones que el lector no encontrará en los demás volúmenes de la serie. Por ejemplo: al estudiar los contenidos doctrinales de los instrumentos de pastoral que la jerarquía o las órdenes religiosas pusieron a punto; o al exponer las ideas teológicas de los misioneros escritores y de los primeros teólogos académicos americanos; o al describir algunas iniciativas sociorreligiosas de los laicos americanos (como la fundación de cofradías, el establecimiento de centros médico-asistenciales o la creación de instituciones educativas para la mujer); etc. Los autores, por tanto, han aprovechado la oportunidad para ofrecer una visión complexiva de lo que fue la evangelización americana en los siglos XVI y en los primeros años del XVII. Este esfuerzo integrador de los mejores resultados de la

investigación histórica en un único volumen de alta divulgación, es, quizá, uno de los valores importantes del presente tomo.

Pero hay otro aspecto del libro merecedor de una justificación más detenida. Los autores entienden que la evangelización americana no habría sido posible si la Iglesia española no hubiese sido previamente purificada por una profunda reforma eclesiástica, llevada a cabo durante el siglo xv. Así, pues, la Iglesia que pasó a América, y que allí fue plantada, se nutría de religiosos observantes, profundamente contemplativos, bien preparados intelectualmente, ávidos de propagar el Evangelio de Jesucristo por todo el mundo. La jerarquía que rigió ese clero tenía un sentido altruista y sobrenatural de su jurisdicción, y se guiaba sólo por criterios religiosos, nada temporalistas. Incluso los funcionarios y soldados, y tantas veces los mismos comerciantes que embarcaron hacia allí, tenían un sentido admirable de la trascendencia divina, compatible con defectos evidentes.

Se ha discutido mucho sobre los métodos evangelizadores americanos. Los autores entienden que esas técnicas se habían ensayado con fruto en las dos grandes aventuras apostólicas que la Iglesia española había afrontado pocas décadas antes: la evangelización de las islas Canarias y la conversión de los moriscos granadinos. Con todo, es evidente que esos métodos hubieron de adaptarse a las especiales condiciones del Nuevo Mundo, de forma que así surgió una pastoral genuinamente americana. El éxito de la empresa americana, que incluso deslumbró a sus propios protagonistas, no nos sorprende ahora tanto, a medida que vamos conociendo la calidad humano-sobrenatural de los apóstoles americanos y su larga experiencia evangelizadora.

El libro consta de tres partes. En la primera, constituida por los capítulos I al VI, se expone cómo era la «Iglesia que fue a América». Se historia, por tanto, la situación religiosa española en el siglo xv y comienzos del xvi. En la segunda parte, titulada: «Los primeros pasos de la Iglesia en América» (capítulos VI al X), se expone la evangelización llevada a cabo en el siglo xvi y primeras décadas del xvii. En la tercera parte, que es la más breve, rotulada: «La evangelización americana y la cultura» (capítulos XI-XIII), se estudian algunas formas primitivas de inculturación.

La segunda parte ha sido redactada íntegramente por Josep-Ignasi Saranyana, salvo el epígrafe 3 del cap. XII, que es de Elisa Luque; la tercera es enteramente de ella misma. La primera parte ha sido tam-

bién escrita por la doctora Luque, con excepción de los epígrafes 6, del cap. I; 4 y 5, del cap. II; y 3, del cap. IV, que son del doctor Saranyana.

En el Apéndice se encuentra una bibliografía básica de cada capítulo, que completa cada uno de los temas tratados. El índice onomástico, aunque no era estrictamente necesario en este caso, nos ha parecido enriquecedor.

Pamplona, 1 de mayo de 1992

bido escrita por la doctora Lugo, con excepción de los apartados 4, del cap. I, 4 y 5, del cap. II, y 2, del cap. IV, que son del doctor Santa-yana.

En el Apéndice se encuentra una bibliografía básica de cada capítulo, que comprende cada uno de los temas tratados. El índice onomástico, aunque no es exhaustivo, necesario en este caso por la [illegible] empleado.

Pamplona, 1 de marzo de 1989

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA QUE FUE A AMÉRICA

Capítulo I

LA REFORMA ECLESIÁSTICA EMPRENDIDA POR LOS MONARCAS ESPAÑOLES

1. Introducción

La evangelización americana reúne unas características propias que la configuran como un proceso único dentro de la historia de las misiones. Entre ellas destacan su amplitud geográfica y su brevedad cronológica: un inmenso territorio de unos 14,5 millones de kilómetros cuadrados (unas 20 veces la extensión de España) que se cristianizó en sólo 331 años (1493-1824).

Los agentes de la evangelización que intervinieron en la empresa fueron relativamente escasos para sus proporciones: unos 20.000. De ellos aproximadamente 16.000 fueron religiosos, seleccionados cuidadosamente por la propia orden y por el Consejo de Indias entre los que se ofrecían voluntariamente para la empresa.

La dirección del proceso corrió a cargo de la Corona española y esto contribuyó a su unidad sustancial y a la eficacia de los logros. Es conocida la cláusula 12 del testamento de Isabel la Católica en la que ella señalaba que el Papa puso en sus manos las Indias con la condición de convertirlas a la fe y de enviar misioneros para predicar la doctrina cristiana. Y también recomendaba la Reina a sus sucesores no exceder los términos de las concesiones pontificias y que los naturales fuesen «bien e justamente tratados». Ante un hecho tan sorprendente nos planteamos qué características tenía la Iglesia en España, esa Iglesia de la cual saldrían los cuadros de misioneros y también el clero secular y la jerarquía inicial americana que llevarían a cabo la labor evangelizadora de los nuevos reinos recién descubiertos.

Los historiadores concuerdan al presentar a la Iglesia española en los umbrales del descubrimiento como una Iglesia que había vivido, antes de Trento, su propia «reforma», y que ofrecía unas notas distintivas peculiares en el marco europeo del momento.

2. La reforma en los siglos xiv y xv

En la baja Edad Media fueron abundantes los clamores por una reforma eclesiástica, que cundieron en los distintos estamentos de la sociedad, alentada por los predicadores populares. Una abundante bibliografía expresa en sus títulos este mismo deseo: *De corruptelis in Ecclesia reformandis, De planctu Ecclesiae, Lachrimae Ecclesiae, De unione ac reformatione Ecclesiae, De necessitate reformationis Ecclesiasticae, De consolatione Ecclesiae, De emendatione Ecclesiastica, De libertate Ecclesiastica, De remediis afflictae Ecclesiae, De deformatione et reformatione Ecclesiae, De reformatione monasteriorum.*

La Iglesia, cuerpo místico de Cristo, es a la vez una sociedad en la que conviven las virtudes heroicas con las huellas del pecado. Por ello, la Iglesia debe reformarse continuamente. En los siglos xiv y xv esta exigencia de conversión se transformó en un clamor general. Se señalaban cinco males que había que corregir urgentemente: la corrupción económica del clero regular, los abusos en la provisión de beneficios eclesiásticos, la deficiente instrucción de los sacerdotes y del pueblo fiel, el desorden moral de una buena porción del clero y la difusión de algunas doctrinas erróneas.

Sin negar que las cinco plagas apuntadas habían influido decisivamente en el desorden eclesiástico, algunos historiadores –entre ellos Luis Suárez Fernández– han sostenido la tesis de que tales males más bien serían la expresión de la crisis que su causa última. El desorden del clero habría sido provocado, en última instancia, por la extrema miseria en que se desenvolvió la vida de los eclesiásticos en aquellos años. Así, pues, y para una comprensión más cercana de la cristiandad bajomedieval, sería necesario encuadrarla en el marco económico y social de la época.

El siglo xiv se caracterizó, en efecto, por la inestabilidad, el desequilibrio y, con frecuencia, la anarquía. La peste negra de 1348, periódicamente repetida, había despoblado ciudades y claustros. Las guerras

habían arrasado el suelo de Europa, mientras que el bandolerismo sembraba el terror en los campos y, a veces, en la ciudad. Todo ello originó una devaluación de las rentas de la tierra que, en una economía fundamentalmente agraria, causó una de las más fuertes depresiones económicas que la sociedad europea ha padecido.

Esta situación pesó duramente sobre los reinos hispánicos. La crisis fue más grave en el Reino de Aragón, donde Cataluña, que había sido el elemento económicamente fuerte de la Corona, se convirtió entonces en su miembro enfermo. Su decadencia y estancamiento benefició a Sevilla y a Valencia, que pasaron a ser las grandes ciudades mercantiles peninsulares.

Castilla, mediante una buena política monetaria, estabilizó su economía. Juan I de Castilla abordó el tema en su programa de reformas, y las Cortes de Briviesca de 1387 rebajaron el valor fiducial de la moneda de vellón o *blanca* que, tras un sucesivo reajuste en 1391, logró mantenerse sobre valores reales y constituyó la base económica del Reino.

En Aragón, en cambio, a la devaluación de la tierra se sumó el desastre de la banca barcelonesa iniciado en 1381 y que alcanzaría su punto culminante en 1406 con la quiebra de la Casa de Gualbes. Fue debida fundamentalmente a la incapacidad de la Corona de reembolsar los cuantiosos préstamos que la banca catalana le había hecho. El sucesivo recurso de la Corona a la banca florentina, con la concesión de ventajas comerciales en detrimento de los mercaderes catalanes, contribuyó a empeorar la situación. Agravó la crisis la línea seguida por la burguesía catalana de mantener inalterado el valor de su moneda, el *croat*.

El malestar económico de los reinos hispánicos gravitó sobre los eclesiásticos, al igual que en otras zonas europeas. Y, de esta forma, la base económica que había permitido la vida de la Iglesia, el sistema *beneficial*, se vino abajo.

El clero secular y regular se había sustentado, durante la Edad Media, sobre los beneficios. Los beneficios eran rentas fundamentalmente agrarias procedentes de una masa de bienes muebles e inmuebles, urbanos y rústicos. Tales rentas constituían el emolumento asignado para sostener un oficio o misión eclesiástica. En un principio, se cobraban en bienes reales, como trigo, vino, aceite, ganados; pero, poco a poco, se comenzaron a expresar en dinero. Las sumas benefi-

ciales, establecidas en maravedíes castellanos, sueldos aragoneses, o croats catalanes, permanecieron constantes, en valor nominal, disminuyendo progresivamente de poder adquisitivo, es decir, de valor real.

En el caso de los monasterios, por ejemplo, las rentas no permitieron sostener a todos los monjes que los componían. En 1338, el capítulo benedictino de la provincia de Toledo, reunido en Silos, decidió como solución disminuir el número de monjes. En el caso de los beneficios eclesiásticos, la Iglesia aceptó, como medida transitoria, que se pudieran acumular dos de ellos, para que los titulares pudieran subsistir. Hubo que hacerlo en los beneficios eclesiásticos de los reinos hispánicos, y también en los beneficios que sostenían la curia pontificia. Para poder llevarlo a efecto, en ésta se inició la asignación a los eclesiásticos «curiales», que trabajaban en la Sede Apostólica en el gobierno de la Iglesia universal, de algunos beneficios que tenían su base en las naciones cristianas.

Establecido el principio, no hubo fuerza capaz de limitarlo y la acumulación alcanzó a beneficios tan distantes como un arcedianato en León y una canongía de Sevilla; y, aún más, un servicio de la curia aviñonense o romana y una diócesis castellana o aragonesa. Las consecuencias fueron graves: cundió el irresidentismo de los prelados y eclesiásticos, con la consiguiente desatención de la cura pastoral del pueblo cristiano; se difundió en el alto clero un estilo de vida señorial laicizada y, por contraste, apareció toda una gama de clérigos pobres que suplían a los ausentes y que subsistían en unas pésimas condiciones de vida.

Surgió, así, un clero que no se formaba porque carecía de medios para ello, pues algunos de los beneficios llamados *sinecura*, que se habían establecido como bolsas de estudio, hubieron de ser asignados para acudir al remedio de la sustentación de los sacerdotes. Condiciones éstas —de penuria y de falta de doctrina— que favorecieron la deshonestidad de costumbres, otro de los males denunciados en las aspiraciones de reforma.

3. Vida del pueblo cristiano

Junto a la situación descrita, de miseria del clero y su consiguiente corrupción, se detecta en los reinos peninsulares un alto índice de

práctica religiosa, manifestación de la fe del pueblo cristiano. Toda su vida transcurría entre dos momentos solemnes, el bautismo y la extrema unción, que expresaban la pertenencia a la Iglesia. Tras la muerte, el entierro cristiano en el camposanto o en el interior de los templos daba un testimonio evidente de la fe en la que habían vivido.

Entre ambos momentos aparecía una práctica religiosa centrada en torno a la asistencia dominical al sacrificio de la misa, en la propia parroquia, como había recordado en 1365 el Concilio de Aviñón. Llegados los días de la Semana Santa, se acudía a los oficios litúrgicos más solemnes y a las procesiones penitenciales anejas.

El siglo XIV fue notoriamente eucarístico. En 1328 se inició la costumbre de exponer la Eucaristía a la adoración de los fieles, y en esta centuria nació también la práctica de reservarla en el tabernáculo para facilitar su adoración. Por otra parte, desde 1215 se había establecido la obligación de confesar al menos una vez al año. Así, y durante el siglo XIV, aparecieron algunos tratados como el *Confessionale*, de San Antonino de Florencia, y el *Lumen confessorum*, de Andrés Didace, penitenciario romano, que nos permiten conocer cómo se practicaba la reconciliación sacramental de los penitentes.

Desde Tierra Santa, los franciscanos difundieron el Vía Crucis, que llegó a la Península a través de los peregrinos que regresaban de los santos lugares y de los que acudían a Santiago. Tomó forma definitiva, también en este siglo XIV, el Rosario compuesto de quince misterios que, además de consolidar en el cristiano la devoción a la Virgen, le familiarizaron con la vida, pasión y muerte de Jesucristo y le trajeron el recuerdo de la Redención que Jesús le conquistó en la cruz.

Para avivar la fe y la piedad en el cristiano se desarrolló una predicación popular en romance, llevada a cabo fundamentalmente por los frailes mendicantes. Se rompió, así, la barrera de la oratoria latina impuesta en la centuria anterior por el IV Concilio de Letrán, de 1215. Proliferaron las cofradías, instituciones que acogían la piedad popular. Nacidas para rendir culto al santo patrón o para expresar la devoción penitencial a Cristo doliente en la cruz, estaban compuestas de clérigos y laicos. Algunas reunieron tantos fondos que pudieron construir iglesias, erigir y sostener hospitales y colegios, y se convirtieron en un cauce activo de iniciativas de promoción social y asistencial.

La vida cristiana tomaba cuerpo en aquella sociedad golpeada periódicamente por hambres y pestes, y acabará alumbrando la *devotio*

moderna, es decir, una vía mística de búsqueda y encuentro con Dios, como la que enseñaba Ludolfo de Sajonia († 1378), *el Cartujano,* en su su libro *Vita Christi,* también titulado *Meditationes Christi.* Se abría paso, así, un camino hacia una piedad más profunda, hacia una unión con Dios vivida con mayor exigencia. Hubo, con todo, algunos misticismos desviacionistas, con abusos que llevaban a una especie de carrera de experiencias extásicas, como las denunciadas por Juan Gerson en 1408, en su *Theologia mystica.*

En esos mismos años, se detectan también prácticas supersticiosas entre el pueblo. En ellas se encuadran la magia y la brujería, que se presentan en el siglo XIV como manifestaciones de un fenómeno de histeria individual y colectiva. Algunos pecadores creían que el mejor modo de librarse de las acechanzas del demonio era conquistar su amistad y alianza, y para ello llegaban a adorarlo en ceremonias nocturnas horrendas, como las descritas por el dominico Juan Nider, en su *Formicarius.* Si la Iglesia no se hubiera mostrado firme en su autoridad para cortar tales abusos, el mundo habría vuelto a la superstición y a la barbarie primitivas. Víctimas de esa histeria colectiva fueron los judíos, pues se difundió la convicción entre el pueblo de que el Jueves Santo se reunían para crucificar a un niño cristiano en memoria de la Pasión.

4. Reforma eclesiástica emprendida por la Corona

a) *De Juan I a los Reyes Católicos*

La reforma de la Iglesia en España, que contribuiría a erradicar los cinco males que señalábamos y que permitiría al pueblo cristiano disponer de un clero que decididamente consolidase su fe y sostuviese su vida cristiana, va a abrirse paso a lo largo de los siglos XIV y XV, impulsada desde distintos sectores.

El Reino de Castilla, tras el período convulso de Pedro I (1350-1369), vivió un proceso de consolidación y asentamiento institucional, que le colocó a la cabeza de los reinos hispánicos, y llevó también la primacía en el proceso reformador peninsular. La monarquía castellana asumió la reforma, secundándola en unos casos o tomando la iniciativa, en otros.

Precisamente durante las revueltas y persecuciones del reinado de Pedro I de Castilla, muchos eclesiásticos se vieron obligados a abandonar el Reino. Entre ellos, el arzobispo de Toledo don Gil de Albornoz, que se dirigió a Aviñón, entonces residencia papal, reuniendo en torno a sí a un grupo de clérigos españoles jóvenes: Pedro Tenorio, que sería más tarde arzobispo de Toledo; Álvaro de Isorna, obispo de Cuenca; Gutierre de Toledo, futuro obispo de Oviedo; Juan Serrano, prior del Monasterio de Guadalupe, y fray Fernando de Illescas, luego confesor de Juan I. En todos ellos prendería el afán reformista. Cuando regresaron a Castilla, con Enrique II de Trastamara, y sobre todo con su hijo Juan I, encontraron en el Rey una buena sintonía con sus ideales de reforma.

Juan I (1379-1390), en efecto, se había propuesto un amplio proyecto de reformas que consolidase la monarquía después del período turbulento de guerras intestinas. Aspiraba a lograr una centralización del ejecutivo en la Corona, perfilando a la vez las funciones de correctores y auxilio que tendrían el Consejo y las Cortes. Las Cortes de Briviesca de 1387 regularon el proyecto y configuraron también el órgano judicial supremo, la Audiencia o Chancillería, tribunal de apelación de la justicia inferior tanto real, como municipal y señorial. Las Cortes de Segovia de 1386 votaron la creación de la Hermandad General, primer cuerpo policial armado permanente, al que se uniría, por decisión de las Cortes de Guadalajara de 1390, mediante el Ordenamiento de Lanzas, un cuerpo de ejército permanente integrado por 4.500 lanzas (unos 15.000 hombres) y 1.500 jinetes. La devaluación de la blanca proporcionó, como vimos, la base económica de la nación moderna que se estaba configurando.

Para el Rey, la restauración de la vida cristiana era la base indispensable para restablecer el orden en aquella sociedad de la que surgía una nueva monarquía. Esta peligrosa y delicada intervención del poder estatal en asuntos eclesiásticos se presentaba ante la Sede Apostólica como un camino forzado hacia objetivos que también se pretendían desde Aviñón. Por eso hubo concesiones que otorgaron al príncipe el privilegio de intervenir en las provisiones eclesiásticas, aunque la Santa Sede insistentemente levantó su voz para mantener el derecho que le asistía al gobierno autónomo de lo eclesiástico.

De Juan I se ha afirmado que tiene un significado propio en la historia eclesiástica castellana. Destacó por su religiosidad personal y

por su acción decidida para corregir la vida clerical, por llegar a regular el sistema beneficial, por asegurar la libertad de los monasterios, atenazados por la encomienda concedida a laicos, y por dar vida a nuevas familias religiosas que inyectaran una espiritualidad renovada en sus reinos.

Ya en 1380, se planteó, en las Cortes de Soria, la revisión de la práctica de la encomienda monástica otorgada a la nobleza del reino castellano. Se puso al descubierto la rapacidad con que los nobles la ejercitaban, pues los que detentaban la encomienda exigían los derechos señoriales corrientes y muchas servidumbres ya extinguidas. Se falló declarando abolidas las encomiendas señoriales sobre los monasterios. Esta norma, sin embargo, no se aplicaría plenamente hasta el reinado de los Reyes Católicos; pero el dictamen de las Cortes tuvo, sin duda, una fuerza moral considerable en el ámbito eclesiástico y quedó como fuente de un derecho que sería reclamado hasta su consecución.

El mismo año de 1380, Juan I logró poner en marcha un plan ambicioso para la reforma y revitalización monástica: por una bula de Clemente VII, del 8 de octubre, quedaba autorizado para fundar tres monasterios de cartujos. Así comenzaría, en 1390, el monasterio cartujo de El Paular. Al mismo tiempo, el Rey concedió a la orden jerónima, de reciente fundación, dotada de una espiritualidad vibrante, el monasterio de Guadalupe; y concedió el monasterio de San Benito de Valladolid a la Observancia benedictina. Tales fundaciones tenían dos rasgos comunes: atribuían un mayor peso a la vida contemplativa, y eran vehículo para nuevas fundaciones de monasterios similares. Plasmaban estos cenobios su ideal de una monacato «prieto», es decir, recluso y silencioso, contemplativo y de estricta observancia, del que saldrían figuras señeras de la espiritualidad española en la Edad Moderna.

En 1380 se inició también otra reforma de mucha trascendencia para el futuro de la vida religiosa española. El 16 de mayo comenzó el «régimen de Tordesillas», ideado por el confesor del Rey fray Fernando de Illescas, a quien había encomendado Clemente VII la misión de convertir el monasterio de Santa Clara de Tordesillas en foco de renovación religiosa de la orden en Castilla. De allí se extendería toda una «familia de monasterios de Tordesillas» que, en la primera mitad del siglo XV, comprendía casi todos los monasterios de clarisas de Castilla, y que irradiaría a Aragón. Cuando los Reyes Católicos se propon-

gan reformar los monasterios femeninos del Reino, acudirán a las clarisas observantes.

Pero el punto culminante de la reforma religiosa de Juan I fue la renovación del clero secular. Las Cortes reclamaban medidas para impedir el desempeño de beneficios por extranjeros, y contra la indisciplina y los abusos de ciertos clérigos que se amparaban en algunos privilegios jurídicos.

Las Cortes de Palencia de 1388, con el concurso del legado de Clemente VII, don Pedro de Luna, y la asistencia de los prelados del Reino, debatieron ampliamente el tema *de correctione et reformatione Ecclesiae,* formulando una serie de decretos y sanciones que regulaban la vida clerical, castigaban el concubinato y reiteraban la prohibición de las encomiendas laicas en monasterios e iglesias. Todas estas medidas fueron promulgadas en unas constituciones civiles, aprobadas por las Cortes, para la disciplina del clero; pero eran también expresivas de la interferencia civil en asuntos eclesiásticos que objetivamente exigían una revisión adecuada.

Además, para mejorar la situación de los eclesiásticos del Reino, se obtuvo del legado pontificio la ampliación de las titulaciones conferidas por el Estudio General de Salamanca. Tal medida respondía al propósito de dotar al clero de una esmerada preparación teológica y canónica, y de lograr unos cuadros administrativos de juristas bien formados para un eficaz funcionamiento de los órganos nacientes del Estado.

Esta última medida conecta también con el ambiente reformista surgido en torno a la corte pontificia de Aviñón. En 1354, el cardenal Albornoz había recibido allí el encargo de reorganizar el patrimonio de la Iglesia con el fin de preparar el regreso del Papa a Roma. Entre las iniciativas que tomó se cuenta la erección del colegio español de Bolonia, para la formación de clérigos españoles en aquella universidad, famosa sobre todo por los estudios de derecho eclesiástico y civil. De ellas saldrían eclesiásticos bien preparados para el servicio de la Iglesia en España que contribuirían a renovar la situación.

Al fallecer, en plena juventud, Juan I dejaba sentadas las bases del camino de la reforma que recorrerá la España moderna. Había dado pasos positivos en los cuatro aspectos que reclamaban los reformistas. No obstante, quedaba sin resolver la provisión de beneficios eclesiásti-

cos a extranjeros, que era vista como una de las fuentes originarias de desorden.

Muy pronto comprendió la Corona que el camino para impedir la provisión a extranjeros era intervenir directamente en tales investiduras. Dada la entidad de los beneficios mayores del Reino, que llegaban a ser verdaderos territorios feudales, los prelados que los ocupaban disponían indiscutiblemente de un peso y poder también en el ámbito civil, pues eran vasallos cualificados de los Reyes. En una época de enfrentamientos y luchas, la Corona estaba interesada sobre manera en que estos prelados, obispos, arzobispos y abades de los grandes monasterios, fuesen leales a su Rey.

Salamanca contribuyó a formular el derecho de los monarcas a ser escuchados en las provisiones de los beneficios. Se les veía derivar del derecho de patronato sobre las iglesias y también de la costumbre inveterada. Por ello, se pidió a la Sede Apostólica la confirmación que canonizase tales provisiones. Un primer paso en esta línea se dio en el reinado de Juan II mediante el concordato establecido con Martín V, el 13 de mayo de 1418. En él, el Papa reconocía la libre elección de los obispos por los respectivos cabildos. Juan II se dirigió al Papa poco después reclamando el derecho de los Reyes de Castilla, por antigua costumbre, de hacer elegir personas idóneas en la provisión de maestrazgos, y que en la vacación de obispados, los cabildos designasen a aquellos *pro quibus reges instarent*. En la bula *Sedis apostolicae*, del 8 de octubre de 1421, Martín V reconoció los «derechos y antiguas y laudables costumbres» de la Corona castellana.

La Corona adquiría así derecho escrito a que se le comunicase la vacante, y a instar por la persona que debía ser elegida; penetraba, con ello, en el acto del cabildo y aseguraba la elección de un candidato adicto. Concesiones semejantes fueron repetidas durante el reinado de Enrique IV por Calixto III, el 10 de enero de 1456, y por Pío II, en 1459. Afirma Tarsicio de Azcona: «El Papa había puesto en mano de los Reyes de Castilla la llave del santuario de los cabildos; es más claro que la luz que no había concedido ningún privilegio general de presentación, pero sí había asentado un precedente notorio para tiempos cercanos» [1]. Esta medida daría lugar, en efecto, a multitud de interfe-

[1] T. de Azcona, «Reforma del episcopado y del clero en España en tiempo de los

rencias y de conflictos con la Sede Apostólica, y se consolidará en el Patronato Regio otorgado para la Iglesia en Indias, desde 1508.

b) *Los Reyes Católicos*

Con tales precedentes se llegó al reinado de los Reyes Católicos que comenzó en Castilla después del período turbulento de las guerras de sucesión sostenidas con Portugal, que apoyaba a doña Juana la Beltraneja. Como en los inicios del reinado de Juan I, hubo una situación de caos y malestar en el Reino, Isabel y Fernando se propusieron poner en marcha el vasto programa de sus antepasados los Trastamara para la construcción de la monarquía: era necesario reprimir el desorden, instaurar un estado de justicia, dominar la nobleza rebelde y reafirmar la jurisdicción real. Se impusieron un programa de justicia y seguridad que había de ser integrado en un amplio proyecto de renovación moral y religiosa de la sociedad. Sólo un clero más desligado de lo temporal y centrado en la atención pastoral del pueblo cristiano lo haría posible.

El vasto plan de reformas en el campo eclesiástico, emprendido por los monarcas hispanos, se articuló en aquellos cuatros aspectos del programa de Juan I: intervención regia en las provisiones de los beneficios eclesiásticos, elevación del nivel espiritual y moral del clero, supresión de abusos en el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica y reforma monástica.

El alto clero, que ocupaba los beneficios mayores del Reino —sedes episcopales y metropolitanas, grandes abadías—, se constituía en señor feudal de los territorios y bienes de tales beneficios. Por el bien común del Reino era necesario asegurar su lealtad de vasallos de la monarquía. Para lograrlo, los Reyes Católicos habían de obtener la intervención regia en la provisión de los beneficios, medio de garantizar su ocupación por personas idóneas para su función y leales a la Corona. Esta finalidad presentaba un segundo aspecto: obtener la prohibición a los extranjeros de ocupar beneficios españoles, ya que por sus

Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1980, III-1.°, pp. 147-148.

circunstancias —idioma, residencia, etc.— contribuían a la desatención pastoral del pueblo cristiano, a la vez que hacía salir del Reino las rentas de que estaban dotados.

Isabel y Fernando encontraron dos precedentes inmediatos para apoyar la petición ante el Pontífice: Juan II había obtenido de Eugenio IV la bula *Laudibus et honore,* del 24 de julio de 1436, que otorgaba a la Corona las iglesias conquistadas a los moros, a excepción de las catedrales. Enrique IV, ante la petición de las Cortes de que se impidiese a los extranjeros ocupar beneficios hispánicos, obtuvo de Sixto IV una bula prohibiendo a los extranjeros la ocupación de beneficios españoles, que no entró en vigor, pues no llegó a publicarse, ya que el Papa, ante las protestas de la curia romana, la revocó antes de ser promulgada.

Los Reyes Católicos afianzaron su solicitud ante el Papa en el derecho de patronato sobre las iglesias del Reino, que se apoyaba en los títulos de fundación, dotación y conquista, y además en un cuarto título: el derecho del príncipe derivado de su deber de ser tutor del bien común. El 15 de mayo de 1486, Inocencio VIII concedía el patronato regio sobre todas las iglesias que se edificasen en las tierras conquistadas de Granada y de Canarias. El 13 de diciembre, otorgaría el derecho de patronato y de presentación para catedrales, abadías y otros beneficios mayores en Granada y Canarias. Será bajo el gobierno de Fernando el Católico, en el período del interregno en Castilla, cuando el Rey Católico obtenga de Julio II, por la bula *Universalis Ecclesiae regiminis,* del 28 de julio de 1508, el patronato universal sobre las iglesias de América. Por último, Carlos V logrará de Adriano VI, el 6 de septiembre de 1523, un *motu proprio,* otorgando el tan debatido patronato regio a los Reyes españoles para todas las iglesias de España y de América.

Un segundo aspecto abordado por los Reyes Católicos fue el de cortar los abusos en materia jurisdiccional: abusos de los clérigos «coronados», que habían llegado a constituir un peligro público en épocas de turbulencias, pues maleantes que se acogían a la inmunidad jurisdiccional eclesiástica, recurriendo a la recepción de alguna de las órdenes menores. Recibida la tonsura, andaban con la llamada coronilla. Otros abusos eran los frecuentes recursos ante tribunales eclesiásticos de causas por delitos civiles.

Estos temas habían sido abordados en las Cortes de Madrigal, de 1476, que se pronunciaron contra los eclesiásticos invasores de la jurisdicción real. Las Cortes de Toledo de 1480 decretaron penas contra los seglares que se sometiesen voluntariamente a la jurisdicción eclesiástica en materias competentes a la jurisdicción civil. Planteado el problema por los Reyes a la Asamblea del clero de Sevilla de 1478, se aceptaron algunas enmiendas de los monarcas, pero no se admitieron otras para amparar y defender la jurisdicción y libertad eclesiástica. Una bula de Inocencio VIII, del 9 de noviembre de 1488, afrontó un aspecto del problema de abusos jurisdiccionales y determinó que los clérigos menores facinerosos que no llevasen la tonsura y el hábito clerical prescrito, no gozasen de inmunidad eclesiástica.

El tercer aspecto de la reforma pretendía la renovación del clero, y, para ello, había que disponer su residencia junto a la grey que se le había confiado, y que estuviese doctrinalmente preparado y con un buen nivel espiritual y moral. Ante todo, había que acabar con situaciones abusivas: ya los Reyes propusieron a la asamblea del clero de 1478, en Sevilla, afrontar la cuestión y adoptar medidas para reprimir los abusos. Allí se definieron puntos sobre el comportamiento y la obligación de residencia de los beneficiados con cura de almas, y se señalaron aspectos disciplinares, como la recomendación del uso del traje talar. Se obligó a los «coronados» a presentar los títulos de su ordenación a su obispo y a someterse a unas condiciones de vida y de trabajo en consonancia con su situación, fijándose penas severas para los que no cumpliesen lo establecido.

También en la asamblea sevillana de 1478 se determinó que los clérigos que viviesen en concubinato fuesen privados de los frutos de sus beneficios. Las Cortes de Toledo de 1480 dieron una constitución estableciendo penas civiles para el concubinato de los clérigos, que fue aprobada por Inocencio VIII.

Sobre los clérigos rebeldes que conspiraban contra el Estado, la Asamblea de 1478 emitió una constitución prohibiendo que ningún eclesiástico siguiese a sus señores temporales con las armas. Para juzgar a las personas eclesiásticas culpables de tales abusos creó un tribunal de prelados y letrados que se renovaría anualmente. Alejandro VI, ante quien los Reyes recurrieron para que canonizara esta medida, decretó que si se trataba de arzobispos y de obispos, la causa debía ser conocida y decidida por los tribunales romanos.

A estas medidas, que tendían a suprimir los abusos e impedimentos para disponer de un clero bien preparado, se sumaron los medios positivos, que darían lugar progresivamente a una mejora y elevación moral y espiritual de los sacerdotes y prelados españoles. En primer lugar, la reforma de las órdenes religiosas para que se convirtiesen en fuente de espiritualidad y fermento de vida cristiana. Con esta preparación veremos salir de ellas a los misioneros que marcharon a América. Y, en segundo lugar, la mejora de la preparación doctrinal del clero por medio de los estudios teológicos. Las posteriores iniciativas de Cisneros serían decisivas [2].

Ya en 1474, Sixto IV, por la bula *Creditam nobis*, del 1 de septiembre, concedió a cada cabildo catedralicio de Castilla facultad para disponer libremente de dos canonjías —las restantes eran de confirmación pontificia— que debían recaer necesariamente en dos letrados, un teólogo y un canonista. Tal medida fue providencial para el resurgimiento cultural de los cabildos en aquel tiempo. En la misma línea había que incrementar el número de universidades existentes y mejorar su dotación, y acrecentar la cantidad y la solidez de los colegios mayores. De ellos saldrán los teólogos y juristas que destacarán en Trento, y afrontarán el estudio de la evangelización americana, abriendo nuevos campos a la pastoral e iniciando el derecho de gentes.

Salamanca tuvo siempre la primacía entre las universidades hispánicas. A principios del siglo XVI se iniciará la Universidad de Alcalá de Henares, proyectada por Cisneros con una fuerte dirección teológica y bíblica [3]. Los colegios mayores de San Bartolomé —el más antiguo y prestigioso—, Oviedo y San Esteban, existían en Salamanca antes de 1474. Santa Cruz y San Gregorio, en Valladolid y San Ildefonso, en Alcalá, alma de la Universidad de Alcalá de Henares, erigido en 1499, y que albergaría profesores y alumnos desde 1502, serían fundados en el reinado de los Reyes Católicos [4].

[2] *Cfr. infra* el próximo cap. IV, epígrafe 2.

[3] Es sabido que para impulsar la renovación teólogica, contrarrestando la mayor importancia de los estudios jurídicos que llevaban la primacía, por ejemplo en las plazas de los colegios mayores, Cisneros determinó, al proyectar la Universidad de Alcalá, que en ella no hubiese Facultad de Derecho. En la misma línea, los colegiales de San Ildefonso tenían que ser teólogos, y no podían simultanear estos estudios con los de derecho y medicina.

[4] *Cfr.* el cap. IV, epígrafe 2, *infra*.

Las constituciones de los colegios mayores establecían unas normas para la vida de los colegiales, presididas por la caridad y el compañerismo y el cultivo de la piedad que contribuyeron a una buena formación moral de los estudiantes. El episcopado americano del siglo XVI cuenta entre sus filas a numerosos colegiales de estas instituciones universitarias. Los veremos promover los concilios provinciales de México y de Lima, e intervenir también en ellos como teólogos y canonistas.

La actividad de la Corona en pro de la reforma eclesiástica tuvo, sin duda, una honda repercusión en la evangelización americana. En primer lugar, por la preparación de un clero que se hallaba bien dispuesto espiritual y doctrinalmente para misionar en las nuevas tierras descubiertas. El segundo aspecto, también de indiscutible influencia, fue la creación de nuevas figuras institucionales que serán aplicadas por la Corona en el Nuevo Mundo: desde el patronato regio y la tan discutida, pero en la práctica eficaz, provisión beneficial, hasta las instituciones educativas en todos los niveles: universidades, colegios mayores, colegios de humanidades de preparación para la universidad, etcétera [5].

c) *En tiempos de Cisneros y de Carlos V*

Francisco Jiménez de Cisneros nació en Torrelaguna (Madrid) en 1436 y murió en Roa (Burgos) en 1517. Realizó sus primeros estudios en Roa y Alcalá de Henares, llegando a obtener el grado de bachiller en derecho en Salamanca. En 1471, Paulo II le nombró arcipreste de Uceda. Enemistado por este nombramiento con el cardenal de Toledo, don Alfonso Carrillo, Cisneros fue injustamente encarcelado durante varios años. En 1480 fue nombrado capellán mayor de Sigüenza. Hombre maduro, hecho al sufrimiento y a la reflexión, en 1484 su vida

[5] Al mismo tiempo que se trasladaron a los nuevos reinos de Indias las instituciones acuñadas en la Península, el hecho americano adquirió una propia y singular idiosincrasia. En el campo institucional apareció, por ejemplo, la función específica del Consejo de Indias, a través del cual la Corona impulsó la actividad misional y cultural americana.

dio un viraje cuando ingresó en los franciscanos y se retiró a la soledad eremítica.

En 1492 fue nombrado confesor de la reina Isabel, comenzando así la tercera etapa de su vida. En ese mismo año fue elegido vicario provincial de los franciscanos de Castilla. En 1495, por decisión de la Reina, y contra su deseo personal, Cisneros fue nombrado arzobispo de Toledo. Su participación en la campaña de reforma y corrección de las costumbres realizada durante el reinado de los Reyes Católicos se fundamenta, según José García Oro, en la renovación de las órdenes religiosas y, sobre todo, en grandes creaciones culturales, que alimentaron la vida espiritual futura.

Francisco Jiménez de Cisneros representa, dentro del plan y programa de renovación religiosa ideado por los Reyes Católicos, el promotor y, en muchos casos, el protagonista. Al lado de los proyectos educativos y culturales estuvieron muy vivos en su mente los objetivos misioneros y conquistadores. Desde noviembre de 1499 dirigió personalmente una difícil campaña de evangelización de los moros granadinos. Hubo resistencia y revueltas. Cisneros, que vivió muy de cerca los sucesos, relata en sus cartas esta experiencia misional que él creía comparable a la de la primitiva Iglesia. Se produjeron miles de conversiones, llegando la fama hasta el Papa, que felicitó a Cisneros.

Como arzobispo de Toledo desde febrero de 1495, realizó un amplio programa de renovación. Reunió sínodos diocesanos en 1497 y 1498, promulgó nuevas constituciones, visitó los arciprestazgos, dictó prácticas para mejorar la cura de almas. Cisneros demostró también una solicitud constante por la reforma de los religiosos de su diócesis. Su huella reformadora quedó así también grabada, no sólo en los franciscanos, sino también en los religiosos carmelitas, trinitarios y agustinos.

Desaparecida la reina Isabel, Cisneros siguió apoyando al regente don Fernando. Por su mediación, Fernando y Felipe I llegaron a la *Concordia de Salamanca.* A la muerte de Felipe en 1506, Cisneros, a quien doña Juana había cedido plenos poderes, aceptó la regencia de Castilla. Al año siguiente fue nombrado cardenal e inquisidor general, y se dedicó a sus proyectos africanos, pues Orán dependía de la diócesis toledana.

Al morir don Fernando, Cisneros quedó como único regente de España. Era un momento de gran dificultad interior y exterior. Se ins-

taló en Madrid, centro de la Península, desde donde mantuvo la unidad del territorio y de la Corona contra diversas revueltas y ataques de Francia y de corsarios africanos. Al mismo tiempo, en este último período, se preocupó especialmente de América. Desde 1500 había promovido diversas expediciones misioneras y dio instrucciones muy precisas para la administración y organización de los nuevos territorios americanos.

El 8 de noviembre de 1517 fallecía en Roa el cardenal regente Jiménez de Cisneros, con los cinco sentidos alerta para mantener en paz la Corona, mientras llegaba el nuevo Soberano, a quien no llegó a ver. El momento histórico que se auguraba no estaba nada claro.

En sus primeros años, Carlos de Gante no manifestó un designio tan clarividente y tenaz como sus abuelos en materia de reforma eclesiástica, pero fue muy consciente de que la pauta y el camino emprendido deberían mantenerse. Así, apoyó siempre los pasos dados por los superiores de los grupos reformados para consolidar o ampliar la reforma y se tuvo a sí mismo como continuador de la empresa. García Oro define su actitud de esta primera época como el compromiso de la continuidad.

Desde finales de 1522, Carlos V manifestó ya una clara voluntad y una decisión muy personal de relanzar vigorosamente la reforma religiosa. Impulsó desde la Corte las reformas monásticas en las diversas órdenes y dio precisas directrices tanto al Consejo Real como al embajador en Roma, duque de Sessa. El monarca encomendó la dirección de su imponente programa a don Juan Pardo de Tavera, discípulo del gran obispo reformador fray Diego de Deza. Tavera, que ya era cardenal-arzobispo de Santiago, fue nombrado presidente del Consejo Real, desde donde dirigió libremente la continuación y asentamiento de la reforma de la Iglesia en la España imperial de Carlos V.

5. Orígenes de la Inquisición española y su intervención en la reforma

Como medio para conservar con fidelidad la doctrina revelada, los Reyes Católicos llevaron adelante otro proyecto: la revitalización del antiguo tribunal de la Inquisición, que concibieron como un instru-

mento eficaz para salvaguardar la fe. Veamos, pues, cómo la fundaron y los rasgos generales de su evolución, hasta su trasplante a América.

Desde el siglo XIII se denominó con el término «inquisición», que significa literalmente «investigación», a los tribunales encargados de detectar la herejía, entendida ésta como desestabilizadora de un orden social, que se apoyaba sobre una ley civil coherente con la ley cristiana. Su origen se remonta al 20 de abril de 1233, en que el papa Gregorio IX la erigió accediendo a las instancias de los Reyes de Francia e Inglaterra para poner remedio a la difusión del catarismo albigense y a las revueltas sociales que ocasionaba. De esta forma, Gregorio IX no sólo pretendía salvaguardar la paz social y religiosa sino, y quizá sobre todo, proteger a los mismos disidentes de la furia del pueblo cristiano, que en ocasiones se tomaba la ley por su cuenta, sin las debidas garantías procesales.

El Papa otorgó mandato al provincial de los dominicos del Languedoc para designar a los religiosos encargados de la investigación de la herejía. Una vez probada la herejía, entregarían a los confesos de ella al poder civil, que aplicaría las penas. Desde 1235, el mismo Gregorio IX asoció a esta tarea también a los franciscanos. Gozando estas órdenes de independencia o exención de los obispos, se convirtieron en instrumentos apropiados de una administración de justicia autónoma. Además, fueron considerados más eficaces para dictaminar en puntos relacionados con la doctrina de la fe, debido a la buena formación doctrinal de sus miembros. El acta por la que se responsabilizaba a estas dos órdenes de la «causa de la fe» les confiaba también la «predicación general» contra la herejía, especialmente en el Languedoc. Así, se difundió la práctica de la confesión entre los fieles, como lo testimonia la aparición del confesonario, iniciada entonces.

Desde Francia, la Inquisición se difundió por Bohemia, Hungría, Flandes, Aragón, el Milanesado, Sicilia y Florencia. El edicto de Rávena de 1232 la extendió a toda Europa, excepto Inglaterra, donde el Parlamento no votó su implantación hasta 1401. Aparece con ella la figura del inquisidor, legado pontificio y juez extraordinario de la fe, con jurisdicción independiente de la de los obispos. Los historiadores concuerdan en sostener que no se introdujo en Castilla la Inquisición medieval, en contraste con lo que ocurrió en el resto de Europa y en Aragón.

Hasta aquí, una somera relación histórica de la Inquisición papal o Inquisición medieval, que debe distinguirse de la Inquisición española. En efecto, el 1 de noviembre de 1478, Sixto IV, por la bula *Exigit sincerae devotionis*, erigió la Inquisición española. Solicitada por Enrique IV en torno a 1460, la novedad de la institución española con respecto a la Inquisición medieval, consistía en someter el nombramiento pontificio de los inquisidores a la presentación regia.

La Inquisición española comenzó a actuar en 1480, y estaba constituida, en primer lugar, por el Consejo de la Suprema Inquisición, también llamado la Suprema, con un presidente y un inquisidor general –cargos que con el tiempo se identificaron–, nombrados por el Rey y confirmados por el Papa; y unos consejeros, designados por la Corona y presentados por el inquisidor general; y, en segundo lugar, por unos tribunales, compuestos por los inquisidores y ministros, nombrados por el inquisidor general. Los inquisidores tenían facultad de nombrar a los funcionarios, que debían, a su vez, ser confirmados por el inquisidor general como ministros del Santo Oficio.

La organización inquisitorial se debe a los primeros inquisidores generales, que elaboraron las *Instrucciones antiguas* iniciadas por Torquemada en 1484 y completadas por Deza, y las *Instrucciones nuevas*, que comenzó Manrique y completó Fernando Valdés en 1561. Fueron recopiladas todas ellas por Argüello en 1630.

En el contexto cultural en que surgió la Inquisición española se veía a los herejes –criptojudíos, en este caso– como un elemento de perturbación social. Contra ellos, en diversas ocasiones y la mayoría injustamente, se había desencadenado la ira popular: los desmanes cometidos en Toledo en julio de 1467, que ocasionaron numerosos muertos, quema de casas y desafueros sin cuento; los de Sepúlveda, en 1468; Córdoba y Jaén, en 1473, y los de Segovia, en 1474.

En 1477, la anarquía reinaba en Sevilla debido a las luchas entre los bandos del duque de Medinasidonia y del marqués de Cádiz. También desempeñaban un papel principal en la difusión del crimen los falsos conversos: no había una herejía propiamente, pero se trataba de una apostasía generalizada. Los Reyes Católicos, que llegaron a la ciudad en la segunda mitad del año, decidieron poner remedio. Sometieron a la nobleza levantisca y, para acabar con el problema de orden religioso, acudieron a la solución incoada por Enrique IV. Se configuró así la idea de una Inquisición que, impulsada por la Corona, contri-

buyese a la unidad del Reino, concebida en torno a la religión católica. Fue una medida institucional que se situó en línea con la reforma eclesiástica emprendida por los Reyes para lograr la elevación espiritual y doctrinal del clero secular y regular. El Tribunal de la Inquisición se implantó en América en 1569 [6].

6. Los obispos reformados

La reforma de la Iglesia en España, dirigida y alentada por los Reyes Católicos y continuada por Carlos V, pudo llevarse a la práctica gracias al apoyo y al empuje de una serie de prelados bien formados y partidarios de una reforma profunda de la vida y las instituciones. Entre ellos destacamos en este epígrafe algunos de los obispos reformadores más representativos. Su labor no se limitó a sus diócesis, sino que alcanzó a la reforma interna de las órdenes y, en algunos casos, también tuvo repercusiones fuera de España. Esos obispos, además de convenir en ser todos ellos buenos teólogos y tener una rica formación humanística, coinciden en muchas de las medidas pastorales que adoptaron, cada uno con su impronta personal, pero todos de acuerdo en lo fundamental. En muchos casos, su labor reformadora se anticipó a las medidas disciplinares y pastorales del Concilio de Trento.

a) *Hernando de Talavera*

Fue el primer arzobispo de Granada después de la Reconquista. Nació hacia 1430, en Talavera de la Reina (Toledo). Su origen judío —según Quintín Aldea— es bastante probable. La posición económica de su familia no era muy desahogada y tuvo que recibir ayudas para estudiar en Salamanca y hubo de trabajar como escribano para pagarse los estudios. Estudió artes (bachiller en 1448) y teología (bachiller en 1455). En 1460 se licenció en teología y ese mismo año debió de recibir la ordenación sacerdotal. Sabemos que fue profesor de filosofía moral (sustituyó a Pedro Martínez de Osma cuando este ocupó la cá-

[6] *Cfr.* cap. VII, epígrafe 3, *infra*.

tedra de prima de teología), al menos desde octubre de 1463 hasta julio de 1466. En ese año, teniendo él 35 de edad, con fama de buen maestro, predicador y director de almas, decidió retirarse a un convento de jerónimos en Alba de Tormes y renunció a su cátedra salmantina.

En 1470 fue nombrado prior de Nuestra Señora de Prado en Valladolid, y permaneció con este cargo hasta que, en 1486, tomó posesión del obispado de Ávila. En Valladolid (ciudad que albergaba con frecuencia a la Corte) creció su fama de buen predicador y director de almas y la reina Isabel le nombró su confesor. Es célebre el episodio de la primera confesión de la Reina con él, cuando el confesor mandó a su regia penitente ponerse de rodillas para hacer su confesión: hecho del que la Reina quedó muy favorablemente impresionada.

En ese mismo año de 1476, Talavera entró a formar parte del Consejo Real y se convirtió en uno de los hombres más influyentes de España. Tuvo una decisiva intervención en las guerras de sucesión y en las luchas con Portugal, en el Concilio Nacional de Sevilla de 1478, en las Cortes de Toledo de 1480, y en la cruzada y toma de Granada de 1492. Uno de sus sueños se cumplió el día 2 de enero de 1492, al enarbolar él la cruz en la torre más alta de la Alhambra, mientras el conde de Tendilla y don Gutierre de Cárdenas, comendador mayor de León, clavaban respectivamente el pendón real y el pendón de Santiago. La Reconquista había terminado. También intervino eficazmente en la financiación de la empresa americana.

Se ocupó de la organización y puesta en marcha de la diócesis de Granada. Talavera fue uno de los firmantes de las Capitulaciones y sabía a qué atenerse en materia de libertad religiosa con los vencidos. Como los problemas de convivencia eran gravísimos, decidió poner en práctica métodos evangelizadores pacíficos. En 1499, a la vista de la relativa ineficacia de sus técnicas pastorales, fue sustituido por el más fogoso cardenal Cisneros[7]. Con todo, fue llamado para intervenir y calmar a los sediciosos durante el levantamiento provocado por los métodos evangelizadores más expeditivos de Cisneros.

Por su talante y por sus métodos de renovación espiritual, Hernando de Talavera tiene una gran proyección moderna y evangélica.

[7] Sobre la persona y la obra del Cardenal Cisneros, *cfr.* este mismo cap. I, epígrafe 4, *c*, *supra*.

Creó y organizó todas las iglesias del Reino recién conquistado; mantuvo comunicación íntima con sus clérigos, fundó un colegio para 30 estudiantes, semillero de futuros sacerdotes (medio siglo antes de Trento): fue un gran predicador, para que el pueblo pudiese participar del oficio divino hizo poner las lecciones en castellano, para poder confesar buscó sacerdotes y religiosos que hablasen la lengua arábiga y él mismo trató de aprenderla. Fue un obispo querido por todos, moros y cristianos [8].

Al final de su vida, para acrisolar su virtud, Dios le reservó una prueba durísima en lo que más le podía doler: fue acusado falsamente ante la Inquisición de judaizar, y varios miembros de su familia fueron encarcelados. Talavera pidió ayuda al Papa que logró su absolución y la deposición del inquisidor de Córdoba. Pero murió antes de conocer la sentencia. En el lecho de muerte suplicaba a los Reyes y al Consejo que defendieran la honra de Dios y la suya, «para que no se escandalice la santa fe católica». Murió con fama de santidad, que se vio confirmada con milagros. Pero su proceso de beatificación quedó olvidado.

b) *Diego de Deza*

Fue otra de las grandes figuras eclesiásticas del reinado de los Reyes Católicos. Nacido en Toro en 1443, hacia el 1470 ingresó en la Orden de Predicadores en el convento de su ciudad natal. Maestro en teología, en 1480 se encargó de la cátedra de prima tras la muerte del maestro Pedro de Osma. Seis años más tarde, los Reyes Católicos le encargaron la educación del príncipe don Juan a quien acompañó hasta su muerte. El papa Alejandro VI le nombró obispo de Zamora en 1487 y, diez años después, obispo de Salamanca. En 1498 fue nombrado obispo de Jaén e inquisidor general de Castilla y, al año siguiente, de las dos coronas. Ocupó el cargo de inquisidor general hasta el año 1507, en que fue sustituido por Cisneros. En 1500 fue designado capellán mayor de los Reyes, gran canciller de Castilla y confesor del

[8] *Cfr.*, sobre sus métodos pastorales, cap. III, epígrafe 4, *infra*.

Rey. Al morir la reina Isabel (26 de noviembre de 1504), Deza fue su testamentario junto con el rey Fernando y el cardenal Cisneros.

En diciembre de 1504 fue nombrado arzobispo de Sevilla. Según los cronistas, nunca dejó de estudiar y escribir, y mereció el título de padre de los pobres. Como arzobispo de Sevilla fue celoso de la grandeza del culto, visitó varias veces las parroquias de su diócesis y se ocupó en la conversión de los moriscos. Entre los años 1511-1518 llevó adelante obras de gran importancia en la catedral, dio un estatuto al cabildo, retocó el misal y convocó un concilio provincial (1512) para la reforma de las costumbres. Por gestión de Deza se erigieron tres sedes americanas como sufragáneas de la de Sevilla [9]: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico. Fundó el Colegio de Santo Tomás, centro universitario de la Orden de Predicadores, similar al de San Esteban de Salamanca, y el Colegio de San Gregorio de Valladolid.

Deza fue uno de los más eficaces protectores de Cristóbal Colón, como testimonia el propio almirante en sus cartas. Logró retenerle en Castilla cuando Colón tenía perdidas todas sus esperanzas y, en la adversidad, éste volvió sus ojos a Deza, quien le atendió y le fue leal hasta el fin.

Con Diego de Deza se inaugura la larga serie de teólogos dominicanos de la escolástica española. Su obra teológica, aunque impresa en 1517, es fruto de su enseñanza en Salamanca, que duró unos diez años. En efecto; paralelo a la reforma espiritual, había comenzado durante el reinado de Isabel la Católica un importante renacimiento teológico [10]. Mientras el nominalismo gozaba del amparo de los reyes y poderes civiles en las universidades y demás centros de enseñanza, se producía una renovación del pensamiento de fuerte raíz tomista. En este movimiento renovador, junto a los italianos Capreolo, Antonino de Florencia y Tomás de Vío Cayetano, destacaron los españoles Juan de Torquemada, Pedro de Osma y Diego de Deza. En 1522 fue nombrado arzobispo de Toledo. El 9 de febrero de 1523 falleció Diego de Deza, con 80 años, sin llegar a tomar posesión de la silla primada.

Su inserción en el mundo académico, su participación en los debates sacramentológicos, su experiencia pastoral y cortesana, su entu-

[9] Sobre las primeras tres diócesis americanas, *cfr. infra*, cap. VII, epígrafe 2.
[10] *Cfr. infra*, cap. IV, epígrafe 3.

siasmo por la promoción del clero indio, etc., son claras señales de una mente aguda y proyectiva. El plan de reforma eclesial que preparó en vísperas del V Concilio Lateranense y la visión de los problemas del Nuevo Mundo –ajenos al Concilio de Trento– presentan a Deza como un «hombre de Iglesia» instalado en su tiempo, pero con perspectivas de futuro.

c) *Pascual de Ampudia*

Nació en 1442, en la villa de Ampudia (Tierra de Campos, Palencia). Los cronistas contemporáneos lo comparan con los grandes prelados de su época: Cisneros, Talavera, Deza, etc. Con todo, nadie escribió una biografía suya completa y su figura se fue difuminando en la historiografía posterior. Su recuperación histórica es muy reciente.

Era de familia de labradores. A los quince años ingresó en el convento dominico de San Pablo. Allí permaneció ocho años hasta que fue enviado a Bolonia a completar sus estudios. En el convento de Santo Domingo aprendió la teología y también el espíritu de la reforma. En 1481 regresó de Bolonia acompañado de otros frailes castellanos con el programa de reformar la orden en su provincia. Se dedicó a la enseñanza en varios conventos, hasta que, en 1487, fue nombrado vicario general de la Congregación de la Observancia en Castilla. En 1493 fue investido prior del convento de Palencia. Los Reyes le designaron visitador de los conventos femeninos de Castilla y reformador de importantes monasterios. En 1496, el papa Alejandro VI, tras la correspondiente súplica de los Reyes Católicos, le nombró obispo de Burgos, una de las diócesis más ricas y extensas de toda la cristiandad. Fray Pascual se resistió a la nominación y el cabildo tuvo que pedir al Papa una bula de apremio. Su consagración tuvo lugar el 5 de febrero de 1497, actuando el cardenal Cisneros y los obispos de Salamanca y Astorga, con la asistencia del rey don Fernando, el príncipe don Juan y toda la corte. Desde el comienzo, orientó su episcopado hacia la reforma. Realizó cuatro visitas pastorales (1478, 1502, 1503 y 1510) y convocó y presidió cuatro sínodos (1498, 1500, 1503 y 1511), de los que ha quedado una amplia documentación.

Su influencia como reformador llegó más allá de su orden y de su diócesis. El papa Julio II convocó el Concilio Lateranense V para la

reforma de la Iglesia. Esta llamada resonó con fuerza especial en España, donde la reforma se había adelantado a Roma en varios decenios y daba ya abundantes frutos. Se suscitaron en España esperanzas que no se vieron cumplidas. Don Pascual de Ampudia elaboró un memorial para el concilio que todavía se conserva. Enumeraba con acentos severos los males de la Iglesia, especialmente los que afectaban a la curia romana, ya que «todo el bien y el mal de la Iglesia depende de la cabeza». Denunciaba las herejías, los escándalos de la curia, en especial la simonía, y reclamaba una vuelta a la pureza del Evangelio, criticando la proliferación de las órdenes religiosas. Finalmente, daba abundantes sugerencias pastorales para la edificación del pueblo cristiano. Fue el único prelado español que acudió al V Lateranense, aunque no pudo participar en las sesiones, debido a la enfermedad que le sorprendió apenas llegado a Roma y que le causó la muerte recién abiertas las tareas conciliares.

d) *Tomás de Villanueva*

Nació en Fuellana (Toledo) en 1486. Desde niño aprendió de su madre un tierno amor hacia los necesitados. En su proceso de beatificación se dice que «se le vio muchas veces, yendo como niño a la escuela, dar a los pobrecitos la merienda que llevaba en su cestica y quedarse sin comerlo, por dárselo». A los quince años fue enviado a estudiar a la Universidad de Alcalá. En 1509 era maestro en artes. Comenzó los estudios de teología, que interrumpió para regentar la Cátedra de Artes desde 1512 hasta 1516. Entre otros, tuvo como alumnos a Domingo de Soto y Fernando de Encinas. Estos quince años universitarios imprimieron una profunda huella humanística a toda su labor posterior.

En 1517 ingresó en los agustinos de Salamanca y recibió la ordenación sacerdotal en la Navidad de 1518. En 1519 fue nombrado prior del convento de Salamanca y, al año siguiente, presidente del Capítulo de Castilla. Durante trece años desempeñó diversos cargos de responsabilidad dentro de la orden. En 1527 renunció al arzobispado de Granada. Su labor como superior y reformador de la orden, en un tiempo difícil, es una de sus obras maestras.

Pero su influencia no se limitó al interior de la orden agustina. Carlos V lo nombró su predicador y consejero y, en 1544, fue nombrado arzobispo de Valencia. La situación espiritual de la archidiócesis valenciana era deplorable: más de un siglo sin obispo residencial, multitud de clérigos amancebados, moriscos inquietos. Desdes entonces, santo Tomás dedicó todos sus esfuerzos a la recristianización de Valencia. Para lograrlo se preocupó de formar un clero capaz de dar un auténtico testimonio de santidad. En 1550 (adelantándose a Trento) fundó el Colegio Mayor-Seminario de la Presentación. Su consigna para el clero era la siguiente: espíritu de pobreza, castidad íntegra y obediencia al obispo. Convocó un sínodo en 1548 y visitó todas las parroquias, actuando con mano enérgica y suave a la vez contra los rebeldes y contumaces. Además, desarrolló una amplia labor de asistencia a los menesterosos y de evangelización de los moriscos. La iglesia de Valencia, según los contemporáneos que declararon en su proceso, pasó de «un gran abandono» a un «muy buen estado». Murió en 1555, fue beatificado en 1618, 63 años después de su muerte, y fue canonizado en 1658.

Capítulo II

LA REFORMA DE LAS ÓRDENES MONÁSTICAS Y RELIGIOSAS ESPAÑOLAS

1. Introducción

Se calcula que fueron unos 16.000 los religiosos misioneros enviados a América a costa de la Real Hacienda durante la época colonial. A este número habría que añadir los que se incorporaron allí mismo, en tierras americanas, a la obra evangelizadora [1]. Los autores concuerdan en que la incorporación de todos ellos a la labor misional fue fruto de una decisión personal y voluntaria, aceptada por la propia orden y aprobada por la Corona: algo así como una nueva «vocación» sobreañadida a la llamada religiosa, pues, para llevar a cabo esta nueva misión, se lanzaron a una aventura que suponía, además del arrancón de la tierra de origen, carencia de medios y posibilidades y, en ocasiones, peligro de la propia vida. Pretendemos ahora analizar la preparación humana que hizo posible esa gran aventura sobrenatural.

Los reinos peninsulares hispanos presentan, en los decenios anteriores al descubrimiento de América, un caudal abundante de monasterios y de conventos. Constituían dos instituciones diversas, con características propias correspondientes a un espíritu y a una vocación diversa. Los monasterios, situados originariamente en zonas rurales, acogían a los miembros de las antiguas órdenes monásticas iniciadas por san Benito en la Europa occidental en los comienzos de la Edad Media. Tales monasterios constituyeron focos de alabanza a Dios y

[1] *Cfr.* P. Borges, *El envío de misioneros a América durante la época española,* Universidad Pontificia, Salamanca, 1977.

testimonio de su poder sobre el hombre y, a la vez, núcleos de pervivencia y desarrollo de la cultura.

En los conventos, situados en zonas urbanas, se desarrolló la vida de los miembros de las órdenes religiosas. Las primeras comenzaron bajo la guía de san Francisco y santo Domingo, en el siglo XIII, cuando la civilización urbana rompía la estructura feudal del alto Medioevo. En las ciudades vivirán y desarrollarán su labor apostólica peculiar los religiosos; y, cuando se haga sentir la fuerza del poder económico, su testimonio de pobreza –sostenida por la limosna de la población urbana– indicará hacia dónde debe dirigirse el corazón de los hombres.

Los monasterios –benedictinos y cistercienses, fundamentalmente– fueron instituciones dotadas de jurisdicción autónoma respecto a la orden a la que pertenecían. Tuvieron unas características determinadas por el marco físico –geográfico y económico (rural), y arquitectónico–; por la población organizada estamentalmente; y por la imagen exterior que correspondía al del mundo rural y feudal en que nacieron. Por ello, se configuraron como un señorío, dotado de autoridad efectiva y de prestigio social. En el siglo XV, había en España más de 200 monasterios; de ellos, unos 50 eran cistercienses, 6 premonstratenses, 7 de canónigos regulares de san Agustín y los restantes, más de 187, benedictinos, algunos de los cuales sometidos a Cluny. Las regiones con mayor predominio monástico eran Cataluña, algunas zonas de Castilla la Vieja, como Burgos y León, y Galicia. La situación feudal del monasterio lo hacía señor de una propiedad territorial determinada, en su entorno, y poseedor de la jurisdicción sobre las aldeas y los pueblos vasallos. El número total de pueblos y vasallos que se consideraban adscritos a los monasterios castellanos en la segunda mitad del XV suman 318 lugares, con una población de unos 20.000/25.000 vasallos. En el ámbito aragonés se dio una situación similar. Por ejemplo, la jurisdicción del monasterio de San Victoriano, en el alto Aragón, alcanzaba a 48 pueblos, 68 iglesias con todos sus diezmos y temporalidades, y 5 prioratos dependieron también del cenobio. Rasgo típico del monaquismo hispánico de los siglos XIV y XV es una precaria situación económica caracterizada, según hemos señalado en el capítulo anterior, por la extensión de las encomiendas laicas de los monasterios, y por la progresiva enajenación de tierras y bienes. Quiebra económica que estuvo acompañada por la ruina física del monasterio y el declive de la población monástica.

Los conventos urbanos de las órdenes religiosas –mendicantes (franciscanos y dominicos), mercedarios, agustinos, jerónimos– estaban integrados en el ámbito jurisdiccional regional (provincia) e internacional (orden) de la propia religión. Son características de la vida conventual: la disponibilidad a escala universal de los frailes dentro de la orden, en contraste con la estabilidad monástica; una disminución del espacio físico interno que va unida a la mayor proyección externa a través de la labor apostólica que el fraile «corretón» ejerce; la intensificación de la unidad en la orden (dependencia de un superior general y provincial; capítulos de niveles local, provincial y general); el planteamiento económico basado en la limosna que se apoya en la colaboración urbana.

La orden franciscana –la más floreciente numéricamente– se articuló en los reinos hispánicos en tres provincias: Santiago, con 8 custodias y 42 conventos; Aragón, que contaba con 7 custodias y 37 conventos; y Castilla, con 8 custodias y 44 conventos. Los dominicos formaron 2 provincias –Castilla y Aragón– con unos 42 conventos en total. La orden jerónima, que podría asimilarse a las órdenes religiosas, disponía, hacia el año 1500, de 34 monasterios. Los agustinos, tal y como aparecen en el acuerdo de 1511, que dividió la orden en cuatro provincias, contaban con 32 conventos de frailes. A todas estas órdenes monásticas y religiosas estaban adscritos monasterios femeninos. Los más numerosos fueron los de monjas clarisas de la orden franciscana, que, en los últimos siglos medievales, llegaron a ser unos 120 conventos en los reinos hispanos.

Los factores que pesaban sobre la cristiandad del siglo XIV –la inestabilidad, el desequilibrio y con frecuencia la anarquía– estudiados en el capítulo anterior, incidieron también sobre los conventos religiosos. La peste negra de 1348, periódicamente repetida, los había despoblado. Se trató de poner remedio abriendo las puertas a vocaciones poco probadas que hicieron descender el nivel espiritual. Las guerras y el bandolerismo habían devastado el suelo de Europa, sembrando el terror en los campos y en la ciudad. En las órdenes mendicantes se trató de solucionar la ruina de los conventos introduciendo ciertas formas de propiedad y rentas que se alejaban del ideal primitivo de la orden. El Cisma de Occidente hizo nacer en las órdenes algunas anomalías –provincias religiosas con dos y tres cabezas– con lo que disminuía el principio de autoridad y la disciplina conventual.

Tal situación de indudable quiebra de la vida regular contrasta con los datos de la evangelización americanista que la investigación proporciona. Este contraste lleva a plantearse cómo fue posible en un plazo relativamente breve de tiempo, poco más de un siglo, desde la segunda mitad del XIV hasta fines del XV, disponer de un clero regular con la preparación humana y sobrenatural necesaria para protagonizar la evangelización del Nuevo Mundo. Afrontamos así el tema de la reforma y renovación de la vida religiosa en esa centuria.

2. Reforma del clero regular

a) *El impulso pontificio*

La renovación del clero regular fue una tarea en la que providencialmente confluyeron distintas aspiraciones. Del interior de monasterios y de conventos surgieron voces determinadas a recuperar el ideal primitivo de desprendimiento para centrar la vida del fraile en la aspiración de Dios y de su gloria. Eran las llamadas a la «observancia» que, ya en la primera mitad del siglo XIV, pedían la vuelta al rigor de la regla primitiva.

La Santa Sede impulsó con vigor la renovación espiritual de los monasterios y conventos en un proyecto que abarcaba los puntos centrales para recuperar un tono sobrenatural exigente en la vida monástica y religiosa. Ya en el siglo XIII había adoptado medidas encaminadas a una eficaz reforma de los monasterios. Con ocasión del IV Concilio de Letrán, en 1215, Inocencio III había impuesto a los benedictinos la celebración de capítulos provinciales cada tres años, para tratar de la reforma de la orden. Entre otras medidas, correspondía a los capítulos nombrar los visitadores que deberían elevar el nivel espiritual de los monasterios que se les encomendasen. Gregorio IX había continuado la acción reformadora.

Fueron decisivas las medidas adoptadas por Benedicto XII quien, en la famosa bula *Summi magistri*, de 1336, proyectó un plan basado en la adecuación entre los recursos económicos y el personal monástico, y se propuso el retorno a la práctica ascética primitiva anulando privilegios individualistas. Reguló, además, la vida académica de las órdenes monásticas, elevando el nivel intelectual del monje y permitién-

dole acometer una amplia labor doctrinal al servicio de la Iglesia. Y trazó un diseño unificador de las órdenes que situaba al monasterio en un marco provincial, regulado por capítulos y visitas periódicas.

La jerarquía regular respondió a las llamadas de la Sede Apostólica poniendo medios para alcanzar la reforma. Tuvo lugar un proceso de configuración de las provincias monásticas que redactaron sus propias constituciones. Tales medidas chocaron en muchos casos con las resistencias autonómicas de los monasterios, que acabaron por ceder en beneficio de la unidad.

Los superiores y capítulos generales de las órdenes religiosas realizaron también un esfuerzo renovador centrado en la reconstrucción física y moral de los conventos; en la exigencia frente a la pretensión de autonomía y exención de frailes, conventos y provincias; y –en el caso de los franciscanos– en la actualización de sus constituciones en 1346, con las llamadas *Constituciones farinerianas* (llamadas así por el ministro general que las promoció, fray Guillermo Farinier).

El cisma originó en las órdenes mendicantes una división interna entre una y otra obediencia. En estas circunstancias difíciles surgió la idea de mantener una doble opción en el interior de la orden: la de los que siguieran el rigor de la regla primitiva, que serían llamados observantes, y los que mantendrían las modificaciones que a lo largo de tiempo se habían introducido en la vida conventual por las diversas congregaciones, que serían los *claustrales* o *conventuales.*

La Observancia franciscana provenía de la experiencia realizada por Paolo de Trinci. Diez años antes del cisma, en 1368, influido por los afanes espirituales de santa Ángela de Foligno, se estableció, con permiso de los superiores, en Bogliano, en las inmediaciones a Foligno, para vivir con rigor la regla de san Francisco. Esta experiencia de vida de intensa oración y penitencia fue positiva y mereció el apoyo de la Iglesia y de la jerarquía de la orden.

Raimundo de Capua, maestro general de la Orden de Predicadores, impulsó la Observancia dominicana en torno a 1380. Director espiritual de santa Catalina de Siena, había madurado en él el afán de santidad que la santa florentina difundía entre quienes la trataban. Para elevar el nivel en la orden, Capua determinó que cada provincia de la orden contase con un convento que acogiese a los dominicos que deseasen vivir la regla primitiva.

b) *El apoyo de la Corona*

Hemos apuntado ya en el capítulo anterior los esfuerzos de la Corona por fomentar e impulsar la reforma monástica española: asegurando la libertad de los monasterios, atenazados por la encomienda concedida a laicos, y dando vida a nuevas familias religiosas que inyectaran una espiritualidad renovada en sus reinos.

La primacía la llevó Castilla, en la que se distinguió la labor de Juan I dirigida, en primer lugar, a cortar desde 1380 la plaga de las *encomiendas laicas* que gravaban a los monasterios. La segunda meta del rey Trastamara fue contribuir al establecimiento en Castilla de órdenes *eremíticas* y *observantes.* Como hemos señalado, el mismo año de 1380 logró poner en marcha un plan ambicioso para la reforma monástica en su Reino.

Los Reyes Católicos, que se propusieron, como vimos, seguir la labor de fomento y apoyo a la renovación de la vida monástica de su predecesor Trastamara, favorecieron y promocionaron las acciones renovadores surgidas dentro de las órdenes, encaminadas a una vuelta a la espiritualidad y a la disciplina primera. Así lo reflejaba el rey don Fernando al Gran Capitán, refiriéndose en concreto a la Observancia franciscana:

> Ya sabéis con cuánto cuidado habemos siempre trabajado en la conservación y acrecentamiento de la orden del bienaventurado Señor San Francisco de la Observancia, por lo mucho que en ello es servido nuestro Señor y porque con su religión y buena vida y ejemplo facen buenos a muchos, de que en todos los pueblos que ellos están se sigue a las ánimas muy grande provecho; y es tanto el bien que de todo ello resulta, que no hay precio con que se compre, y tanto cuanto mayor es el provecho que se sigue de dicha orden de la Observancia, tanto con mayor cuidado, diligencia e industria es razón que en su conservación y acrescentamiento sea ayudada y favorecida por todos [2].

Los monarcas contaron para esta tarea con la ayuda de personalidades eclesiásticas de gran valía que proyectaron y realizaron la labor

[2] *Cfr.* J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* CSIC, Madrid, 1971, p. 173.

reformadora, entre las que destacaron Hernando de Talavera, Pascual de Ampudia y Francisco Jiménez de Cisneros.

La acción de Cisneros se percibe especialmente en la orden franciscana. Dio su apoyo firme a la aplicación de la reforma propugnada por la Regular Observancia que había alcanzado su plena madurez en el último decenio del siglo y que perseguía la superación del conventualismo y la reunificación de la orden. La familia conventual de Castilla llegó en este tiempo a la convicción de que su posición defensiva era insostenible y comenzó a ceder sin resistencia. A la cabeza de la abdicación figuran los mismos superiores conventuales y los ministros provinciales de Castilla (fray Sancho de Ontañón) y de Santiago (fray Juan Carlín).

Este programa de reforma parece haber fraguado en la primavera de 1493 en Barcelona, en donde residía Cisneros temporalmente siguiendo a la Corte trashumante de los Reyes Católicos. Una serie de hechos posteriores lo confirman: la bula *Quanta in Dei Ecclesia*, de 27 de julio de 1493, autorizando la reforma jerárquica de los religiosos en España; el breve *Dudum certis iudicibus*, de 18 de junio de 1494, concediendo a los observantes franciscanos las casas de los conventuales que voluntariamente quisiesen pasar a la Observancia, contra lo establecido previamente por las llamadas *bulas de concordia;* las campañas de visita y reforma de los conventuales franciscanos de las provincias de Castilla y Santiago en los años 1494-1495, con apoyo real, con el fin de introducir en ellos la Regular Observancia; el pacto secreto de los soberanos con el provincial de Castilla estipulando el tránsito de todos los conventos claustrales franciscanos de Castilla a la Observancia, a excepción de nueve minúsculas casas, sobre las cuales continuaría ejerciendo vitaliciamente su ministerio dicho superior franciscano; la concesión de la bula *Ut ea*, de 26 de diciembre de 1496, y del breve *Alias ex certis*, de 27 de junio de 1497, a Francisco Jiménez de Cisneros y a Diego de Deza para proceder a la reforma de las órdenes franciscana y dominicana respectivamente; la obtención de la bula *Quanta in Dei Ecclesia*, de 1 de septiembre de 1499, y del breve *Alias ex vobis*, de 14 de septiembre de 1499, con la misma comisión para ambos prelados respecto a las órdenes mendicantes en general; y, sobre todo, las negociaciones mantenidas en la curia romana durante los años 1498-1499 por emisarios de los Reyes Católicos, con el objetivo de promo-

ver la celebración de un capítulo generalísimo y la elección de un ministro general observante para toda la orden.

Todo este plan rebrotó, en dirección inversa, es decir, desde Roma a la periferia, a comienzos del siglo XVI. Dirigido por el general de la orden franciscana, Gil Delfini, fue secundado en España por Cisneros. Y así, en el decenio final del reinado (1506-1516) se asiste a la agonía del conventualismo castellano y a una profunda agitación del aragonés. El proyecto observante, asumido con tanto vigor por Cisneros y los Reyes Católicos, cristalizaba en el capítulo generalísimo de 1517 y, sobre todo, en la bula *Ite vos*, de León X (29 de mayo de 1517), que establecía la primacía de la rama observante como única y legítima representante de la orden.

La iniciativa de reforma y reajuste disciplinar, que tanto afectó a la orden franciscana durante el siglo XV, no tardó en proyectarse sobre sus hermanas las clarisas. Cisneros tuvo, en este caso, una intervención más directa y constante. Nombrado reformador de las clarisas de Castilla, el 20 de julio de 1494, y de los monasterios femeninos de Castilla en general, el 13 de febrero de 1495, consiguió, en 1497, autorización pontificia para introducir en los monasterios el régimen trienal, sometió los monasterios reformados de cada orden a la respectiva familia observante, ejerció en ellos la función de los visitadores generales y destinó a los monasterios femeninos reformados los bienes de los conventuales franciscanos pasados a la Observancia. Al tiempo que conseguía esta integración de las clarisas en la Observancia, Cisneros colaboró con entusiasmo en la promoción de un nuevo brote franciscano femenino: las religiosas concepcionistas, surgidas en su tierra toledana, y aprobadas como orden religiosa por Julio II, el 17 de septiembre de 1511.

3. Reformas internas

Las aspiraciones a una vida de intensa entrega a Dios y a su gloria siguiendo las huellas trazadas por los santos que comenzaron la orden respectiva, dieron origen, en una primera fase reformista, a las llamadas «casas de recolección». Se insertaron en el seno de las provincias y recibieron a los grupos eremíticos. Junto a estas iniciativas y conviviendo con ellas, apareció, entre los mendicantes, en la segunda mitad del si-

glo XIV, el régimen de propiedad comunitaria y se estabilizó la exención. Tales medidas contribuyeron a deteriorar la imagen tradicional del convento y serían un incentivo para que los observantes se dispusieran a ampliar la reforma a toda la orden en una acción reformista que algunos autores califican de verdadera conquista.

Algunos miembros de las antiguas órdenes monásticas reformadas pasaron a las Indias y ejercitaron diversas tareas. Por ejemplo, a la Congregación de San Benito de Valladolid pertenecieron varios obispos de Indias, que se beneficiaron del nivel espiritual y doctrinal que había alcanzado la renovación benedictina desde su modesto origen a finales del siglo XIV, hasta la estructura jurisdiccional que alcanzó en 1500.

Religiosos de la orden jerónima desempeñaron también algunas funciones en la evangelización y promoción del indígena. El ermitaño jerónimo Ramón Pané, por ejemplo, llegó acompañando a Bernardo Boyl en 1493, en la segunda expedición colombina a las Antillas, aprendió allí las lenguas nativas y realizó la primera labor evangelizadora en el centro de La Española, junto con el franciscano Juan Deledeule [3]. Es conocida también la labor realizada por los tres jerónimos —Bernardo de Manzanedo, Luis de Figueroa y Alonso de Santo Domingo— enviados en 1516 por Cisneros a La Española para afrontar el problema de las encomiendas de indios; apuntaron posibles soluciones pero no pudieron hallar una fórmula que protegiese la debilidad de los naturales frente a la aculturación que se estaba produciendo.

Con todo, el peso principal de la labor evangelizadora de las Indias desde el siglo XVI recayó sobre las tres órdenes mendicantes —franciscanos, dominicos y agustinos— juntamente con la Compañía de Jesús [4], los mercedarios y los carmelitas. La labor reformadora de estas religiones hizo posible la preparación del primer núcleo de frailes que pasó al Nuevo Mundo y también de los religiosos que después cruzaron el Atlántico para llevar a cabo la cristianización de la nueva sociedad allí surgida.

[3] Sobre Pané y su labor evangelizadora, *vid.* cap. VI, epígrafe 1, *infra.*

[4] La fundación de la Compañía es posterior a la reforma de las grandes órdenes religiosas.

a) *Reforma franciscana*

Los orígenes de la reforma franciscana, de la que saldría la Observancia moderna, se encuentran en los llamados oratorios franciscanos o núcleos de vida eremítica surgidos, como señalábamos, en el interior de las provincias desde fines del XIV y en la primera mitad del siglo XV. Todos ellos participaron del ideal de la vuelta al espíritu primitivo de la orden para vivirlo con rigor y empuje admirables, y proporcionaron los cuadros espirituales de la que se configurará definitivamente como *Regular Observancia.*

Se desarrollaron focos eremíticos en las tres provincias de la orden en los reinos hispánicos. En Santiago, en 1392, recibió la confirmación el programa de Gonzalo Mariño estableciendo un convento rural. La experiencia se extendió y, en 1432, se contaba ya con doce oratorios surgidos en torno a este marco institucional que, en 1447, serían incorporados a la vicaría observante.

En Aragón, fue el famoso Francisco de Eiximenis el promotor del eremitorio de Santo Espíritu del Monte, confirmado por Benedicto XIII, en 1403.

En Castilla hubo una variedad de focos iniciales: los de Pedro de Villacreces, maestro universitario en Salamanca, que en 1395 renunció a su cátedra y comenzó la renovación de la vida religiosa franciscana primero en Arlanza y, luego en La Salceda y El Abrojo; y, desde allí, realizó una labor de irradiación de espiritualidad cristiana que se prolongaría por obra de su discípulo Lope de Salazar, hasta confluir en la Observancia. Otro foco renovador eremítico fue el que debe su origen a Pedro de Santoyo, que se inició, desde 1409, en Santa María de Gracia de Villasilos, y después erigió varios oratorios en tierras castellanas que siguieron el estilo de vida villacreciano, aunque acentuando las austeridades, y que confluirán también en la Observancia.

Por último, en Andalucía hubo varias iniciativas eremíticas. Entre ellas se cuentan San Miguel del Monte de Villaverde, al que Benedicto XIII, en 1404, concedió un margen amplio de autonomía respecto a la provincia conventual; Santa María de la Rábida –de tanta solera en la empresa atlántica africana y americanista–, y San Francisco del Monte. Todos estos focos de renovación franciscana, incorporados más o menos tarde en la Regular Observancia, le infundirán el vigor y fuerza de su espiritualidad penitente.

San Pedro Regalado hizo del Abrojo (desde 1416) un centro de espiritualidad con un fuerte cultivo de la oración litúrgica en común, de la meditación y contemplación de la vida y pasión del Redentor, de profunda devoción a la Virgen, unido al trabajo manual y a la predicación, por ciudades y aldeas.

El movimiento renovador de vuelta a una espiritualidad primitiva en el interior de los conventos urbanos se produjo entre los franciscanos pocos años después de las experiencias eremíticas. Entre 1413 y 1417, varios conventos se decidieron por la observancia estricta de la primera regla. En 1413, la Custodia de Palencia acudió corporativamente a Villacreces para realizar la reforma en el convento de Sahagún. A partir de esa fecha se desarrollará un movimiento oscilante de acuerdos y de conflictos entre ambos sectores de *observantes* y *conventuales*. En el capítulo provincial de Medina del Campo de 1427 se llegó a una concordia basada en el mutuo reconocimiento en el seno de la provincia, aceptándose el paso a la Observancia de los conventos donde así lo decidiera la mayoría, y la concesión de un vicario observante propio. En 1443, el papa Eugenio IV organizó dos vicariatos de la Observancia franciscana, de modo que los conventos hispánicos pudieron pasar a la Vicaría General Ultramontana. La reforma institucional observante se completó finalmente en los años siguientes.

La prevalencia observante franciscana sería confirmada por la acción de los Reyes Católicos y el impulso enérgico de Cisneros. Sería a esta Observancia a la que correspondería el papel primordial en la acción evangelizadora del Nuevo Mundo. En ella estaría presente el alto nivel de vida espiritual que se había ido nutriendo de las experiencias religiosas eremíticas y el afán misionero evangelizador característico del fraile «corretón» franciscano.

Así lo expresaba Quiñones, maestro general de la orden, en la *Instrucción* y en la *Obediencia* (1523) que dio a los «doce apóstoles» de México, antes de embarcar para su destino. Tras mostrarles el ejemplo de Cristo que, para redimir al mundo, «anduvo y conversó entre los hombres treinta y tres años, buscando la honra de Dios su Padre y la salud de las almas perdidas», y el de los apóstoles que siguieron este mismo camino «andando por el mundo predicando la fe con mucha pobreza y trabajos, levantando la bandera de la Cruz en partes extrañas, en cuya demanda perdieron la vida con mucha alegría por amor de Dios y del prójimo, sabiendo que en estos dos mandamientos se encierra toda la

ley y profetas», les indicó la misión que habían de cumplir siguiendo a san Francisco a quien presentaba: «yendo a predicar por una parte y enviando sus frailes por otra [...] andando con estos dos pies que tengo dicho, que son los del amor de Dios y del prójimo». Tal labor lograría «librar [...] las ánimas redemidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de la muerte, detenidas en la vanidad de los ídolos, y hacerlas que militen debajo de la bandera de la Cruz».

b) *Reforma dominica*

En torno a 1380, Raimundo de Capua había iniciado el movimiento de reforma en el interior de los conventos dominicos. Para dar consistencia al movimiento, dotó a los conventos que se habían pasado a la Observancia de una jerarquía propia y, en 1393, designó a Juan Dominici vicario especial para los conventos reformados. Éste consolidó en los años sucesivos, hasta 1419, la Observancia dominicana.

También hubo focos de vida eremítica en el seno de la orden dominicana. En 1423, el que luego sería beato Álvaro de Córdoba, entonces confesor de la reina doña Catalina de Aragón, huyó de la corte y se retiró al convento de Santo Domingo de Escalaceli (Córdoba), donde inició una vuelta a la regla primitiva. Martín V, en 1427, sancionó la institución reformada constituyendo a fray Álvaro vicario general de los conventos similares que se estableciesen en el Reino de Castilla. Iniciativas semejantes se llevaron a cabo en Murcia (1436), en donde surgió un convento apostólico en zona de cristianos nuevos, de indudable interés para la experiencia americana posterior, en Sevilla y en Burgos.

La consolidación de la reforma se haría posible por obra del cardenal Juan de Torquemada († 1468), que restauró el convento de San Pablo de Valladolid y encargó al prior benedictino de San Benito de Valladolid, núcleo como ya hemos señalado, de la Observancia benedictina, de restaurar el rigor primitivo en el convento dominicano.

Vicarios generales de gran talla, como Pascual de Ampudia, Diego Magdaleno y Antonio de la Peña, entre otros, trabajaron para organizar y extender la reforma. El que sería famoso obispo de Burgos, Pascual de Ampudia, logró el predominio de la Congregación reformada sobre

la provincia entera y la agregación de un buen número de conventos que prepararían la fusión de ambas opciones en la orden. La acción decidida del maestro general Bandelli, que en 1504 visitó personalmente los conventos castellanos, fue fundamental para alcanzar esta unificación de observantes y claustrales, que contó en todo momento con el apoyo decidido de los Reyes Católicos. Tras la visita, Bandelli decidió impulsar la unión designando al observante Diego Magdaleno como superior provincial común. Así llegó a abrazar la reforma el convento de San Esteban de Salamanca, importante reducto hasta entonces del conventualismo dominicano. (San Esteban tendría una importancia capital en la evangelización americana.)

Una fuerte espiritualidad, que ha sido llamada *pietas litterata*, preside el movimiento renovador dominico, en línea de continuidad con la tradición estudiosa de la orden. Destaca la impronta del reformador Juan de Hurtado, quien unió a la vida de oración y de austeridad penitente el estudio y un eficaz apostolado dentro y fuera del claustro. Lo ejercitó con los estudiantes salmantinos, de los que entraron a San Esteban entre 60 y 70 durante su gobierno. «Con su celo apostólico [ha escrito Beltrán de Heredia], que arrebataba a las turbas, logró traer a la orden un crecido contingente de escolares universitarios: Pedro de Soto, Cano, Mancio, Valverde, Ledesma, Andrés de Tudela [...]».

c) *Reforma de los agustinos*

En la primera mitad del siglo XIII la Sede Apostólica impulsó la unificación de las iniciativas eremíticas de filiación agustiniana para formar la Orden de San Agustín. Tal orden fue confirmada canónicamente por Alejandro IV, en 1256, como orden mendicante. A fines del siglo XIII, contaba con 17 provincias y, en 1329, habían ascendido al número de 24, extendiéndose desde Polonia y Hungría hasta Portugal, y desde Irlanda a las islas del mar Egeo.

Comenzaron los primeros brotes de reforma entre los agustinos en Italia, hacia el primer tercio del siglo XV. En 1438, el papa Eugenio IV confirmó su existencia y la aprobó como congregación observante, con autonomía respecto a los superiores provinciales, de modo semejante a la solución jurídica adoptada en las otras órdenes reformadas. A Italia había acudido Juan de Alarcón de donde trajo a Cas-

tilla su experiencia y afanes de reforma. La empezó en 1431, cerca de Valladolid, en Villanubla, con la aprobación del general de la orden, Gerardo de Rímini. En 1438, seguían este régimen cinco conventos de frailes, entre ellos uno de Valladolid, y el de religiosas de Madrigal. Alarcón quedó como vicario general de los reformados, con amplias facultades, también para recibir a los claustrales que desearan incorporarse a la Observancia. Tendrían sus propios capítulos y congregaciones, contribuirían módicamente a la provincia, y elegirían a sus propios superiores. La Congregación de la Observancia fue erigida finalmente en 1438. Los Reyes Católicos impulsaron decididamente la marcha de esta reforma apoyando al vicario general Juan de Sevilla. En 1497 fue designado maestro general Mariano Genezzano, que imprimió un ritmo más firme aún a la labor del vicario general, de modo que, en 1504, la provincia entera quedó absorbida por la Congregación de la Observancia.

La acción reformadora chocó con los deseos de autonomía de la provincia de Toledo y se sucedieron unos años de discordias internas entre ambas facciones hasta llegar la Concordia de Burgos de 1511, por la que se integraron todos los conventos en la congregación reformada, que formaría poco más tarde la provincia de Castilla. El mismo capítulo puso los bases para consolidar bien la formación intelectual de los agustinos. García Oro aduce el testimonio de un cronista agustino que, narrando el capítulo, afirmaba: «Todo lo que aquí se trató fue dar orden como pudiese multiplicarse la religión de hombres doctos». Contó esta Congregación de la Observancia, con detacadas personalidades, como santo Tomás de Villanueva y el beato Alonso de Orozco; y, desde 1533, canalizó su vitalidad hacia las misiones, reglamentando para los misioneros de México una forma de vida de gran austeridad, que se tradujo en copiosos frutos de conversión y vida cristiana, y en una gran contribución a las ciencias sagradas (tanto en Salamanca como en el mismo México).

Así, pues, hacia 1470 existían en España, sobre todo en Castilla, instituciones reformadas en cada una de las tres órdenes religiosas mendicantes, llamadas como hemos visto observantes. Tales instituciones fueron favorecidas no sólo por la Corona, sino también por los grupos rectores de la sociedad estamental que vio en ellas, en expresión de García Oro, modelos de reajuste disciplinar y de autenticidad. Nacieron como experiencias variadas –eremíticas y urbanas–, pero ten-

dieron a configurarse en instituciones regulares caracterizadas por la ajustada disciplina en que se desenvuelven. La orden franciscana vería sobrevivir tanto a los conventuales como a los observantes, en detrimento de su unidad. Entre los dominicos y los agustinos, en cambio, que realizaron la reforma con el apoyo de la jerarquía interna de la orden, prevalecerá una sola línea, la observante.

Así llegamos al momento del descubrimiento de América, con un clero regular en el que, asentada jurídicamente la reforma, se habían abierto los cauces para disponer de un buen conjunto de religiosos dispuestos a emprender la evangelización del Nuevo Mundo.

4. «La cuestión franciscana» y su repercusión en la espiritualidad observante

La primera crisis fuerte en el seno de la fraternidad franciscana se produjo en 1221, cuando san Francisco renunció a la dirección de la orden, con gran disgusto de los compañeros de primera hora, dejando prácticamente la suerte de la comunidad en manos de los «ministros», es decir, del sector docto y recién llegado a la orden. Al morir, en 1226, dictó en su lecho de muerte el famoso *Testamento,* que en algunos puntos parecía contradecir las constituciones que la orden había recibido del papa Honorio III, en 1221 y 1223.

De esta forma, al estar la comunidad en plena evolución, se enfrentaron los testigos de los primeros momentos, que conservaban una serie de tradiciones, más o menos adornadas; y la «comunidad», o sea, quienes seguían pacíficamente las constituciones de Honorio III. Las tradiciones primitivas excitaban cada vez más a los sencillos que se incorporaban a la orden y la situación llegó a ser muy delicada, cuando san Buenaventura fue elegido general (1257-1274). Buenaventura consiguió apaciguar los ánimos, atendiendo las justas reclamaciones de los primeros, pero sin apartarse del camino de las constituciones. Mientras tanto, las ideas celantes o «espirituales» se mezclaron con temas apocalípticos, de impronta más o menos joaquinita (es decir, debida al Abad calabrés Joaquín de Fiore), de modo que, a la muerte de san Buenaventura, la situación estalló de nuevo.

Las declaraciones pontificias *Exiit qui seminat* (1279) y *Exivi* (1312), dando la razón a la «comunidad», aceleraron la escisión de los «espiri-

tuales», que terminaron siendo condenados como rebeldes a la autoridad pontificia, pero no convencidos. Los actos finales de tales condenas tuvieron lugar durante el pontificado de Juan XXII (1316-1334).

Extinguidos prácticamente los «espirituales» de los reinos peninsulares, se producía un nuevo fenómeno: algunos temas tomados de los «celantes», incorporados por san Buenaventura en su *Legenda maior*, redactada probablemente en verano de 1261, comenzaron a rodar también dentro de la «comunidad». En su *Legenda*, Buenaventura presentaba a san Francisco en términos apocalípticos, es decir, equiparándolo con el ángel del sexto sello, el «alter angelus» que tenía la marca del Dios vivo (*cfr.* Apoc. 7, 2); y, asimismo, describía al santo de Asís plenamente identificado con Cristo, como «Christo conformiter vivere», según el tema paulino.

De esta forma se originó una presentación piadosa de san Francisco, suavemente coloreada por temas apocalípticos, que tomó cuerpo en un libro de gran repercusión en las familias franciscanas: el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, redactado hacia 1385-1399 por Bartolomé de Pisa, también conocido como Bartolomé de Rinonico († *ca.* 1400). Este libro fue leído en la Observancia castellana y conocido por los mendicantes que pasaron a América. Es seguro, por ejemplo, que el superior de los doce apóstoles que pasaron a México en 1524, fray Martín de Valencia, era devoto de esta obra.

Contemporáneamente a los acontecimientos que narramos, otro minorita catalán, de nombre Francisco Eiximenis († 1409), impulsor de la Observancia aragonesa, redactaba algunas obras piadosas para instrucción de los fieles devotos, en que se hacía eco de una serie de temas más o menos proféticos. La obra suya que más influyó en la Observancia castellana fue el *Llibre dels àngels*, de la cual ya había traducciones impresas a finales del siglo XV. Se sabe que los franciscanos pasados a América habían leído los escritos eiximenianos, especialmente las profecías recogidas en su tratado angeleológico [5], y que llevaron consigo *Las conformidades de San Francisco.*

[5] Con todo, es preciso reconocer que Eiximenis fue un teólogo muy sólido, y muy alejado de las corrientes espirituales o celantes de la orden franciscana. Su piadosa credulidad hacia determinadas profecías más o menos apocalípticas, que circulaban en los años del Cisma de Occidente, en nada empañan los sólidos fundamentos de su teología, quizá la más vigorosa de su tiempo, por lo menos en la Península.

De los datos que acabamos de ofrecer, algunos historiadores han pretendido deducir algunas conclusiones, que nos parecen precipitadas. En concreto, que la primera evangelización americana (sobre todo, la que se llevó a cabo en Nueva España), tan rápida y fecunda, habría estado presidida por una serie de intereses utópico-milenaristas, de carácter más o menos heterodoxo. Tales conclusiones, aunque se presentan adornadas de gran aparato crítico, son gratuitas, si nos atenemos al tenor literal de las fuentes históricas y a su contexto. Las relaciones entre la corriente espiritual o celante, es decir, los famosos «fraticelos», y la observancia castellana, que cargó con el peso mayor de la evangelización primera, debería probarse, más que suponerse. Es más, con los datos que hoy nos ofrece la historiografía, la Observancia castellana parece inmune, al menos en el siglo XVI, de contagios espirituales.

5. El erasmismo castellano

La palabra erasmismo fue acuñada por don Marcelino Menéndez Pelayo, entendiendo por ella «el movimiento suscitado por Erasmo en su tiempo». Él mismo distinguió entre dos tipos de erasmistas: los que en Erasmo admiraban sobre todo al filólogo, al acérrimo impugnador de la barbarie, al educador eminente, autor de planes de enseñanza y de libros elementales admitidos en todas las escuelas, y al docto helenista; y «los que pensaban como Erasmo en todo y por todo y aun iban más allá que él en muchas cosas, tocando los confines del luteranismo, si es que no llegaron a caer en él».

La reforma pretendida por Erasmo, centrada, sobre todo, en un vago evangelismo y en la *culturización* del pueblo cristiano por el acceso a las fuentes bíblicas y patrísticas, tuvo, en la España renacentista, una influencia notable, sobre todo entre 1516 y 1530. Se sabe que el cardenal Cisneros le invitó a que viniese a España, para participar en su proyecto alcalaíno, y que en distintas ocasiones fue llamado a visitar España.

En 1530 comenzó el declive de su influencia. Las primeras prohibiciones de sus escritos datan de 1537, al año siguiente de su muerte. Valdés incluyó posteriormente varias obras erasmianas en su *Index* (en 1559), entre ellas el *Enquiridion del Caballero cristiano*, que había sido una de las más influyentes. La brutal represión de Valdés alcanzó no

sólo a las obras de Erasmo, sino también a quienes le habían distinguido con su favor o entusiasmo, como Luis de Granada, Bartolomé de Carranza, Juan de Ávila, Constantino Ponce de León y tantos otros.

La indudable presencia de largos pasajes del *Enquiridion* erasmiano y también de la *Paraclesis* en la *Doctrina breve* (México, 1543-1544) de Juan de Zumárraga, primer obispo de México, ha abonado la tesis de que la implantación del cristianismo en Nueva España lo fue desde la perspectiva erasmiana. El carácter sencillo del cristianismo erasmiano, sin excesivas formalidades, habría contribuido en buena medida –se dice– al rapidísimo arraigo de la fe cristiana en el Nuevo Continente, principalmente entre los pueblos mesoamericanos.

Pero, una vez más, conviene acercarse a las fuentes sin prejuicios. Los monumentos literarios revelan, ciertamente, que Zumárraga tuvo a la vista los escritos erasmianos. Pero también demuestran que los citaba por la edulcorada versión del arcediano de Alcor, publicada en Alcalá en 1526, de la cual ha dicho Bataillon:

> Colaborando a su modo con el autor, sin traicionarle jamás, había sabido [el arcediano] atenuar el efecto de las fórmulas más atrevidas y glosar el contenido de las frases, cuya brevedad podía originar un enigma para los espíritus simples [...]. Los españoles de gusto delicado saborearán esta traducción [del Enquiridion] como una de las muestras de su literatura, y hay que reconocer que pocos libros huelen menos a traducción.

Además, el propio Zumárraga corrige todavía frecuentemente la misma traducción del arcediano, apartándose muchas veces del sentido exacto del texto. Tales correcciones manifiestan una voluntad expresa de tomar distancias frente a las tesis erasmianas. Por todo ello, afirmar, sin más, que la evangelización novohispana fue una trasposición de la reforma erasmiana a América constituye una gran simplificación. La presencia de Erasmo en México tuvo un significado cultural importante, pero apenas tuvo relieve religioso.

Capítulo III

EXPERIENCIAS MISIONALES PENINSULARES ANTERIORES AL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

1. Introducción

En expresión de Florentino Pérez-Embid, «la expansión castellana hacia el Sur, es una de las constantes de su historia medieval» [1]. En efecto, en 1248, apenas arrebatada Sevilla a los musulmanes, Fernando III el Santo decidió conquistar las tierras musulmanas de ultramar. Murió el Rey santo sin llevar a cabo sus planes. Su hijo, Alfonso X, siguió con el proyecto, y hacia 1260 planeaba una expedición contra tales musulmanes, para la que nombró a don Juan García adelantado mayor de la mar.

En esa marcha hacia el Mar del Sur confluirán con Castilla, en el siglo XIV, los reinos peninsulares de Aragón y Portugal. En el siglo XV, Aragón, que disponía de una de las mejores marinas del tiempo, tras algunas victorias sobre Túnez –en la isla de Los Gelves, en 1432– se centrará decididamente en las empresas mediterráneas, y el Atlántico será surcado por naves portuguesas y castellanas. Después de un período de pleitos y litigios, en el que acuden a la Sede Pontificia para fundamentar sus títulos a la empresa, Castilla y Portugal tratan de hacerse con la soberanía en las tierras africanas. Recurren al Pontífice como árbitro de diferencias entre príncipes cristianos, o como distribuidor de territorios de infieles a príncipes cristianos con la finalidad de llevar a ellos la doctrina de Cristo, y obtienen documentos que garantizan y

[1] En *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, CSIC, Sevilla, 1948, p. 39.

delimitan sus ámbitos de acción [2]. Tras diversas concesiones y tanteos varios, Portugal seguirá la ruta del litoral africano hacia el Oriente, y Castilla, la ruta occidental que lleva a las islas Canarias y que después será tránsito hacia el continente americano.

La empresa de las Canarias y la navegación por las costas africanas curtieron el espíritu de muchos marinos, enriquecieron su experiencia y abrieron en su fantasía caminos más lejanos y osados. Al recurrir a la Santa Sede para obtener los títulos jurídicos de la soberanía sobre el archipiélago canario, además de la finalidad evangelizadora de los naturales de las islas, Castilla aducía que las islas formaban parte de la antigua Corona visigoda, en unión con Mauritania-Tingitania [3]. La bula de Eugenio IV, *Dudum cum ad nos*, de 1436, consolidó el derecho castellano, que sería ratificado en el Tratado de Alcaçobas, de 1497, entre España y Portugal.

Este proceso de expansión, que alcanzaría también al hecho americano, visto con perspectiva histórica, se presenta con una unidad de acción y de fines. Desde esta óptica parece que la consideración de la evangelización que tuvo lugar en las fases previas a la americana podría aportar luces esclarecedoras de la que se llevó a cabo en tierras de Indias [4]. Es decir, seguir en lo posible la realidad misional que Castilla afrontó en los siglos anteriores al descubrimiento de América, tal vez nos permitirá reunir aspectos indicativos de cómo y en qué sentido el acopio y transmisión de experiencias misionales ya vividas ayudaron a afrontar la cristianización del mundo americano.

El hecho que presenta una mayor semejanza con la incorporación de América —a la vez que con indudables diferencias— es el acceso a

[2] Para una buena documentación sobre el tema: Ch. M. de Witte, «Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe. siècle», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 48 (1953), pp. 683-718; 49 (1954), pp. 438-461; 51 (1956), pp. 413-453 y 809-836; 53 (1958), pp. 5-46 y 443-471.

[3] Es el argumento que aduce Juan II de Castilla al protestar en 1425 y en 1435 con motivo de las expediciones portuguesas del infante don Enrique. Es también el título que, en 1477, los Reyes Católicos aportan como justificación de la conquista de las islas.

[4] Robert Ricard apuntaba el tema de las mutuas relaciones: *cfr. Études et Documents pour l'histoire Missionaire de l'Espagne et Portugal*, Louvain, s. f.; y también «Indiens et Morisques (Notes sur quelques procedés d'evangelization)», en *Études et Documents pour l'histoire missionaire de l'Espagne et Portugal*, Louvain, 1931, pp. 209-219.

las islas Canarias. Los naturales del archipiélago eran paganos y poseían, de modo análogo a los pueblos indígenas de Indias, unas creencias politeístas. Por tanto, el estudio de su cristianización presenta un especial interés para la comprensión del desarrollo misional que se llevó a cabo en el continente americano.

Hemos de considerar también otra empresa misional, que se desarrolló en el territorio peninsular en los años que precedieron al descubrimiento de América y que continuó en los decenios de la «evangelización fundante» americana –que se considera terminada en 1585, concluidos los grandes concilios provinciales III de Lima (1582-1583) y México (1585)–. Se trata de la predicación de la fe cristiana y la incorporación a la Iglesia católica del recién conquistado Reino de Granada. Aunque las características religiosas y socioculturales de sus habitantes musulmanes, creyentes de una religión monoteísta, eran muy distintas de las características de los pueblos de la otra orilla del océano, el estudio del planteamiento misional y la implantación eclesial en el territorio granadino puede aportar también algunas experiencias que tal vez estuvieron presentes en la actuación de los evangelizadores de América.

Además, la complejidad histórico-cultural de los reinos hispanos durante la Edad Media proporcionó otra experiencia evangelizadora: la convivencia e intentos de cristianización de los judíos hispanos. No podremos dejar de considerarla y trataremos de ver su posible incidencia en la cristianización americana de los siglos de la colonia.

2. Los *Memoriales* del padre Juan de la Plaza

El año 1585, en efecto, el padre Juan de la Plaza, teólogo y consultor del III Concilio Provincial Mexicano, dirigía sus *Memoriales* a la consideración y estudio de los asistentes a la asamblea plenaria de la Iglesia novohispana. Es significativo que señale a la Iglesia de Granada y a la de Canarias como modelo en aspectos fundamentales de la labor episcopal. Presenta ante los prelados novohispanos la labor de pastor de almas del arzobispo de Granada, fray Fernando de Talavera (1492-1507) del que afirma «que ya por este nombre no es conocido, sino por nombre de sancto, que no le conoscen otro nombre sino el Arçobispo sancto en toda España». Destaca nada menos que su labor en el campo de la formación sacerdotal, con la que Talavera anticipó la ins-

titucionalización del seminario hecha por Trento, y que supo inculcar en quienes, formados por él, le sucedieron en el gobierno de la diócesis [5].

Presentaba, asimismo, el padre Plaza a la consideración de los obispos mexicanos el cuidado pastoral de las almas que debe realizar el prelado en su diócesis; y acudía de nuevo a la experiencia y al ejemplo de prelados granadinos. Fernando de Talavera

> que andaba por la ciudad a poner en paz los enemistados, hasta entrar en las casas de los mal casados, para ponellos en amistad y concordia. De los vagabundos tenía cuidado y ponía medios para que estuviessen bien ocupados; hasta los ciegos halló officio en que ocuparlos y fue ordenando que, en los tornos de seda y en las fraguas de los herreros, se ocupasen los ciegos, trayendo los tornos y los fuelles.

Poco antes, Plaza hablaba del obispo Melchor de Vozmediano, de Guadix (1560-1574), en términos semejantes:

> que en lugar de aguardar las visitas que le venían a ocupar a su casa, salía él a visitar los enfermos, por la ciudad, lo qual para ellos era de mucho consuelo y alibio para sus enfermedades, por lo que les proveía; y para el pueblo de mucha edificación; porque, con esto, se movían a hazer cosas semejantes.

Canarias también está presente en el *Memorial* del padre Plaza. En concreto, alude a la experiencia pastoral del obispo de Canarias Bartolomé de Torres (1566-1568) y alaba su «vigilancia y piedad», añadien-

[5] «Crió [Talavera] sus pajes y criados con tanta religión [decía el padre La Plaza] que dos dellos le sucedieron en la misma dignidad: el primero fue don Pedro de Alba [1526-1528], y el segundo don Gaspar de Avalos [Obispo de Guadix, 1524-1528, y de Granada, 1528-1542, pasó a la sede de Compostela, 1542-1545]. Y a este segundo profetizó el mismo Arçobispo sancto que le avía de succeder en la silla y dignidad. Y después la gobernó muchos años con tanta edificación que también participó del nombre de sancto de su amo. Este tenía en su casa y mesa buen número de clérigos con que proveya a las necessidades de su arçobispado. Y porque sufficit unus pro omnibus, el tiempo que lo gobernó, tuvo al maestro Avila en su casa, con cuyo consejo y ministerio de las confessiones y predicación se hizo tanto provecho en las ánimas de las personas eclesiásticas y seglares, que hasta oy resplandeze y es exemplo de toda España la devoción y buen orden de aquella iglesia y christiandad de la ciudad».

do: «no digo cosas particulares, pues su señoría illustrisima del señor Arzobispo [Pedro Moya de Contreras], como testigo de vista, las podrá referir más fácilmente, para consuelo y edificación de vuestras Señorías» [6].

La analogía o continuidad entre ese primer experimento ultramarino de Europa —como llama Silvio Zavala a la conquista de las Canarias— y el que tuvo lugar en las Indias occidentales la percibieron los que pisaron el Nuevo Continente. Colón describe a los Reyes Católicos los indígenas antillanos «muy bien hechos [...] ellos son de la color de los canarios, ni negros, ni blancos». Lo reflejan también algunos de sus cronistas. Bernardino de Sahagún narra «el acabamiento» del pueblo azteca, y lo compara con el de los indígenas canarios afirmando: «Y lo que parece por experiencia es que desde las Canarias hasta acá, todas las naciones naturales, y aquí en esta tierra vemos por experiencia, que ansí va verificándose». Las Casas, que, como es conocido, ataca las injusticias cometidas con los indígenas americanos para dominar sus tierras, denunció también lo realizado por Juan de Bethencourt en las Canarias quien «ido a las dichas islas con su armada, sojuzgó por fuerza de armas las tres dellas que fueron Lanzarote, Fuerte Ventura y la isla que llaman del Hierro, haciendo guerra cruel a los vecinos naturales dellas».

También tenían a la vista —como ha probado Garrido Aranda— la experiencia de la España musulmana. Hernán Cortés afirmaba al describir la capital del imperio azteca: «Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios». En una carta de los franciscanos de México al Consejo de Indias, del 20 de noviembre de 1555, aludían a la experiencia de la evangelización en el Reino de Granada que avalaba la presencia de los regulares en las misiones:

> No dexaremos de dezir una cosa, aunque sea en nuestra propia estimación, que cuando se ganó el reino de Granada los primeros ministros que aquella iglesia tuvo fueron los religiosos de nuestra orden, e començaron a plantar la fe con gran fundamento de vida y doctrina.

[6] Moya de Contreras, arzobispo de México en 1585, había sido en Gran Canaria maestrescuela y provisor del obispo Torres.

Esta analogía que es percibida en las Indias, en los inicios del descubrimiento, pervive todavía en los momentos de madurez eclesial del III Concilio Mexicano (1585).

3. Planes de evangelización de las islas Canarias

Cantadas por Homero como barrera de los Campos Elíseos, Hesíodo las presenta como Islas Afortunadas, en una denominación que perdurará a través de siglos en las descripciones de Plinio. Pisadas por los hermanos genoveses Vivaldi en 1291, un compatriota suyo, Lanzarotto Malocello, desembarcó en Lanzarote, a la que legó su nombre. Aparecen reflejadas en el portulano que Angelino Dulcert trazó para los Médicis, en 1351, en la carta de los hermanos Pizigani (1367) y en el atlas del hebreo mallorquín Abraham Cresques (1375). Los mallorquines, poseedores de escuelas náuticas y cartográficas de primer orden, se dirigían a Gran Canaria, los genoveses fondeaban preferentemente en Lanzarote: intereses comerciales movían aquellas empresas. Castilla reivindicó su presencia acogiendo bajo su pabellón algunas expediciones franco-castellanas y, más tarde, enviando directamente naves y hombres de los reinos castellanos.

La historia de la evangelización de las Canarias presenta dos etapas con características definidas, que responden a cada uno de los dos siglos en que la Iglesia se asentó en las islas: el siglo XIV será el de experiencias evangelizadoras llevadas a cabo por la iniciativa de comerciantes mallorquines y catalanes. Realizadas al margen de la conquista, llevan la gestión laicos que ponen los medios para lograr que un grupo de misioneros del clero regular y también del secular se haga cargo de la atención misional. En el siglo XV –etapa configuradora de la monarquía nacional– la Corona se hizo cargo de la gesta misional, y fue un significativo preludio de lo que ocurriría más tarde en las Indias.

a) *Evangelización en el siglo XIV*

El 15 de noviembre de 1344, el papa Clemente VI, por la bula *Tuae devotionis sinceritas,* invistió a Luis de España, o De la Cerda, nieto de Alfonso X el Sabio, con el principado de las Islas Afortunadas.

En la bula concedía el Papa, además de la jurisdicción temporal, los derechos de patronato sobre las islas atlánticas y le imponía la obligación de predicar el Evangelio entre los infieles, autorizándole a fundar iglesias y monasterios que formarían en su momento un obispado. La muerte del príncipe en la batalla de Crecy, impidió la ejecución del proyecto.

En Mallorca, removida por la espiritualidad luliana que pretendía la conversión pagana —en el caso de Llull, de los musulmanes— con la predicación pacífica, sin guerras, y el testimonio del ejemplo, sin destruir su cultura, va a surgir un interesante proyecto evangelizador de las Canarias. Se organizaron «cofradías» de seglares que lo impulsaron y se encargaron de conseguir fondos para la expedición. Juan Doria y Jaime de Segarra, *cives Maioricenses,* estaban al frente del proyecto. Reunieron un séquito de 30 personas y 12 nativos canarios.

Estos canarios habían llegado a Mallorca como esclavos, se habían convertido a la fe cristiana y habían aprendido la lengua catalana. Los organizadores confiaban mucho en la función evangelizadora de estos conversos: serían mediadores con los naturales de las islas. Por eso, solicitaron una orden real por la que se les entregara a los 12 canarios para liberarlos. El rey Pedro IV, el 10 de febrero de 1352, mandó a su gobernador de las Baleares procurase la entrega a los dos comerciantes, gratuitamente si habían sido sustraídos *indebito modo,* o por un equivalente justo, si se les adquirió en forma reconocida.

Llevaron también un número de frailes y de clérigos seculares para la evangelización de los naturales y para la atención pastoral de los expedicionarios. Todos los clérigos debían tener unas determinadas cualidades de selección para predicar con la doctrina y con el ejemplo. El 14 de mayo de 1352, el gobernador les autorizó a trasladarse a las Canarias para adquirir pacíficamente una o todas las islas y tenerlas en feudo de la Corona de Aragón, «causa et pretextu gentes in ipsis insulis habitantes [...] convertendi ad cognitionem divinae trinitatis et ad fidem orthodoxam reducendi».

El 15 de mayo de 1351, Clemente VI había concedido a los viajeros indulgencia plenaria en caso de muerte, con duración de un año, pues se trataba de una expedición de tanteo, no permanente. El 7 de noviembre del mismo año, el Papa erigió el obispado de las Islas Afortunadas, y nombró para regentarlo al carmelita fray Bernardo, ordenándole que erigiese una catedral en la ciudad donde residiese y le diese

el título de la ciudad. Era un obispado exento, dependiente directamente de Roma. Según una tradición canaria, la expedición desembarcó en el puerto de Gando, en Gran Canaria. Se trasladaron con los misioneros a la ciudad de Telde. Tras una reacción inicial de miedo, los indígenas les atacaron y los expedicionarios fueron hechos prisioneros. Con el tiempo, al mostrar su buena voluntad y su ayuda desinteresada, pudieron actuar como misioneros. Más adelante brotó el recelo entre los nativos y todos los misioneros murieron asesinados.

La segunda expedición evangelizadora dentro de esta primera etapa tuvo un carácter similar a la anterior. Esta vez estaba organizada desde Cataluña, gestionada por dos comerciantes barceloneses, Bernardo de Marmau y Pedro de Estrada. Reunieron todo lo necesario y aun se hicieron cargo del mantenimiento permanente de los misioneros. Se dirigieron al Papa para que encargara al obispo de Tortosa, del que era conocido su fervor misional, de examinar a los clérigos —20 regulares y 10 seculares— que tomarían parte en la empresa. El 30 de septiembre de 1369, el Papa accedió a su petición. Los misioneros fueron autorizados a ejercer toda la cura pastoral, a excepción de los sacramentos del Orden y de la Confirmación. En Telde había ya un nuevo obispo el franciscano Bonanat Tarín, que contó con el apoyo evangelizador de los catalanes. Desde 1386, misioneros ermitaños de Mallorca llegaron también a Gran Canaria para que con su ejemplo de vida religiosa, sosegada, pudieran ser un modelo para los guanches nativos.

Las dificultades para las misiones vinieron también esta vez de los asaltos de expediciones de piratería que buscaban a los nativos para esclavizarlos. La más conocida fue la de 1393, en la que intervinieron marineros andaluces y vascos. Sembró el terror en las islas con sus robos e incendios. Como consecuencia, los misioneros fueron martirizados. Lo conocemos por el llamado testamento de los «trece hermanos» que, en 1405, llegó a manos de cristianos recién desembarcados en las islas.

b) *Labor evangelizadora en el siglo XV*

La segunda etapa de evangelización del archipiélago consiguió la cristianización de la sociedad canaria. La primera característica que resalta en esta fase, en contraste con la anterior, es la de ir acompañada

de un asentamiento estable europeo en territorio canario. Esto le dio consistencia. La Iglesia hubo de actuar en defensa de la libertad del indígena frente a los intentos esclavistas. De esta forma, se salvó parte de la población indígena. La actitud de la Iglesia, en este campo, constituyó el precedente más inmediato de la campaña por la libertad del indígena infiel en tierras americanas.

Apenas iniciado el siglo, en 1402, Juan de Bethencourt y Gadifer de la Salle, caballeros normandos, emprendieron la ruta de las Canarias «para honra de Dios, y para mantenimiento y aumento de nuestra santa fe [...] a ciertas islas [...] habitadas por gentes infieles de diversas leyes y diferentes lenguajes [...] con intención de convertirlas y atraerlas a la fe». También en esta expedición llevaban consigo a dos naturales de Canarias, Alfonso e Isabel que, cautivos en Francia, se habían bautizado y contraído matrimonio.

Llegaron a la isla de Lanzarote y establecieron un pacto con los nativos: los franceses les protegerían de ataques de piratas y su jefe, Guadafrá, seguiría como príncipe aliado independiente. La emboscada a traición de uno de los expedicionarios, que haría cautivos a un grupo de naturales, provocó la guerra en la que los nativos fueron vencidos. El jefe vencido, Guadafrá, fue bautizado el 25 de enero de 1404, después de pedirlo con sinceros deseos. Los capellanes de la expedición, Bontier y Le-Verrier, compusieron un catecismo breve en seis capítulos en el que, a diferencia de los catecismos más usuales en la Península, estructurados sobre los temas doctrinales escuetos: Credo, mandamientos, etc., los misterios venían engarzados –como ha estudiado Sánchez Herrero– en la historia de la Salvación, iniciándose con la historia del Antiguo, a la que seguía la del Nuevo Testamento.

Pasaron también a la isla de Fuerteventura, donde Guize, rey de los majoreros, se rindió el 18 de enero de 1405 pidiendo, junto con los suyos, el bautismo. Sometieron por la fuerza a los naturales de Hierro. En Gomera se internaron el portugués Fernán Castro y algunos castellanos de la familia Peraza y catequizaron a los naturales que recibieron el bautismo.

Gran Canaria, Tenerife y La Palma serían evangelizadas unos años después, cuando fueron ocupadas por los castellanos. Mientras tanto, algunos nativos ya cristianos prepararon a sus pueblos para recibir la fe cristiana. De entre estos nativos destaca Antón Guimarés, que difundió

entre los guanches la devoción a Nuestra Señora de la Candelaria, que colocaron en una cueva cercana al mar donde acudían a venerarla.

En 1406, Juan de Bethencourt dejó en las Canarias a su sobrino Maciot y acudió a Castilla para solicitar del Rey protección para la empresa y su intercesión para obtener un obispo que consolidase la labor emprendida. El papa Inocencio VII erigió el obispado del Rubicón, con sede en el castillo-ciudad del mismo nombre en Lanzarote. Benedicto XIII, en la sede de Avignon, concedió poco después muchos privilegios a la sede de Rubicón que quedó sometida a su obediencia. Roma erigió mientras tanto un nuevo obispado en Fuerteventura, con jurisdicción sobre todas las islas excepto Lanzarote, que quedó bajo la obediencia de Aviñón. Esta situación originada por el cisma sólo se arreglará cuando, superado éste, se trasladó la diócesis de Rubicón a Las Palmas, en Gran Canaria, en 1485, y fue suprimido el obispado de Fuerteventura.

Maciot de Bethencourt traspasó al conde de Niebla, en 1418, sus derechos sobre las islas conquistadas. En 1420, Juan II otorgó la conquista de Gran Canaria, Tenerife y Gomera a Alfonso Casaus o De las Casas y, en 1430, Guillén de las Casas adquirió los derechos del conde de Niebla y se convirtió así en único titular del señorío sobre el archipiélago.

Tras una etapa de rivalidad luso-castellana por la incorporación definitiva de las islas a la Corona respectiva, Isabel la Católica hizo estudiar los títulos de Castilla a una comisión de teólogos y letrados de la que formaba parte Fernando de Talavera. Examinaron los derechos de los descendientes de la familia Peraza y resolvieron que éstos tenían los derechos a la propiedad, señorío y posesión sobre las cuatro islas conquistadas (Lanzarote, Fuerteventura, Gomera e Hierro) y derecho a la conquista de las tres restantes (Gran Canaria, Tenerife y La Palma). Pero «por algunas justas causas» —nos proporciona el dato Azcona, que cita el dictamen en su documento original inédito— la Reina podía resarcir a los propietarios y asumir los derechos sobre el archipiélago. Sobre la base de este dictamen, la Corona sugirió llegar a un acuerdo con los propietarios, que se firmó el 15 de octubre de 1477. Los Peraza recibieron cinco millones de maravedíes y el condado de la Gomera.

En 1478 comenzó la conquista de la tres islas, y en 1485 quedaron integradas a la Corona como tierra de «realengo», es decir, depen-

dientes directamente de los monarcas, y bajo la jurisdicción del Consejo de Castilla. En 1526 se erigió la Audiencia y con esta medida, de madurez institucional en el orden civil, se puede considerar completada su plena incorporación a la Corona castellana. La organización eclesiástica vino configurada por la bula de Inocencio VIII, *Orthodoxae fidei,* del 13 de diciembre de 1486, que concedió a los Reyes Católicos el patronato sobre todas sus iglesias.

Se hicieron cargo de la labor misional de las islas los franciscanos, que de Lanzarote pasaron a Fuerteventura, desde donde acudirían a la evangelización y cuidado pastoral de todo el archipiélago. Era tanta la labor apostólica y la demanda de misioneros que, en 1434, el Papa les autorizó a construirse una nave para sus desplazamientos. En 1441 fueron autorizados a erigir un eremitorio en Sanlúcar de Barrameda para facilitar los viajes de los misioneros desde la Península. En 1475, Sixto IV concedía la facultad de incorporar anualmente a Canarias 16 misioneros sin necesidad de obtener el consentimiento de sus superiores peninsulares. Muchos de ellos salieron de los conventos de la Rábida y del Abrojo, desde donde partirían también, en su momento, muchos de los misioneros de las Indias occidentales.

c) *Exposición sistemática de los métodos evangelizadores canarios*

Podemos señalar los siguientes:

Primera etapa

1.º) Evangelización pacífica y sin ocupación estable por parte de los pueblos evangelizadores. No dio resultados permanentes, en parte por la incapacidad de hacer frente a las ambiciones de algunos grupos de españoles y portugueses movidos por intereses económicos.

2.º) Respecto a los agentes de la evangelización, destacan: la iniciativa privada a cargo comerciantes laicos que fueron los que la impulsaron; el empleo eficaz de indígenas convertidos, como traductores que acompañaban a los misioneros; labor misional realizada por clérigos tanto regulares como seculares, estableciéndose unas condiciones previas de selección y un examen para discernir sobre ellas.

3.º) Respecto a los evangelizados: aunque se dieron conversiones al cristianismo, no perduró en ellos la fe por las *razzias* de pillería y capturas de esclavos, que llevaban a cabo los tratantes españoles y portugueses, principalmente.

4.º) Las garantías jurídicas para la empresa se obtuvieron de la Santa Sede, que erigió un obispado con carácter misionero en la zona.

Segunda etapa

1.º) La evangelización se planteó ya unida a la ocupación territorial bajo la bandera de una de las monarquías cristianas. En una primera fase hubo un intento de lograrlo por medio de tratados pacíficos con los naturales, respetando la legítima autoridad indígena. Las dificultades que de nuevo presentaron algunos grupos movidos por diversos intereses originaron el rechazo de los isleños; esto provocó la conquista armada de las tierras, excepto en el caso de la isla de Gomera que se sometió pacíficamente.

2.º) Respecto a los agentes de la evangelización, destaca el paso progresivo de la empresa a la Corona, pues fueron los Reyes Católicos quienes la asumieron como propia. Continuó en casos concretos la labor desarrollada por algunos laicos –en Gomera– y también por indígenas conversos –en Gran Canaria, La Palma y Tenerife–, que se mostró muy eficaz, aunque el peso mayor de la labor misional fue asumido por el clero regular –en este caso, los franciscanos– que desplegaron un buen número de iniciativas para la mayor eficacia del proyecto. Entre ellas, la organización de vicariato de tipo misionero, que llevarían más tarde a América; la erección de conventos desde donde se canalizó no sólo el envío, sino también la preparación de los misioneros, como el Colegio de Misiones en Ondárroa, situado en los límites entre Vizcaya y Guipúzcoa.

3.º) Con relación a los evangelizados: en esta etapa se consolidó la fe cristiana en el archipiélago. Se señala también la expresa voluntariedad con que recibieron el bautismo. Los pueblos canarios que vieron de una parte disminuir su población, por guerras, enfermedades y saqueos esclavistas, se mezclaron con los conquistadores, preludiando situaciones similares en algunas zonas de América.

4.º) Las garantías jurídicas de la empresa se obtuvieron de la Sede Apostólica, que apoyó la primera expedición de Bethencourt y de La Salle, consolidándola con la erección de los obispados canarios. Finalmente, la concesión del patronato a los Reyes Católicos abrió un cauce nuevo, que configuraría posteriormente la Iglesia en las Indias.

4. Cristianización del Reino de Granada

La segunda labor evangelizadora llevada a cabo por los reinos hispánicos, en época inmediatamente anterior a la incorporación de las Indias occidentales, fue la del Reino de Granada, conquistado el 2 de enero de 1492. La conquista no se realizó sin la cooperación de la Santa Sede, que otorgó privilegios espirituales y que aportó también su colaboración generosa a la financiación de la empresa.

Con la entrada de las tropas en Granada, en la noche del 1 al 2 de enero de 1492, comenzaba la difícil tarea de hacer del Reino conquistado una provincia castellana e, inseparablemente unida a esta meta, la de establecer en ella la Iglesia, erigiendo la organización eclesial, y restaurando la fe y el culto cristiano, suplantados por el mahometano durante los siglos medievales.

Los Reyes Católicos encomendaron la realización de estas empresas a personalidades de primer orden. Fernando de Talavera, fraile jerónimo de altas dotes espirituales y de calidad humana [7], fue el primer arzobispo de la nueva archidiócesis de Granada [8]. En el orden civil,

[7] Era confesor de la Reina y su consejero en los asuntos más delicados. Se debe a Talavera, por ejemplo, el plan para llevar adelante la reforma eclesiástica emprendida por los monarcas, plan que luego continuó Cisneros; y el peso de las negociaciones con Portugal sobre el pleito de la sucesión de Castilla. Fue consejero también en la guerra contra los moros de Granada, y formó parte de la comisión que estudió, por encargo de la Reina, la incorporaación de las Canarias. Otras noticias sobre Talavera en cap. I, epígrafe 6, *supra*.

[8] La trayectoria de erección de la archidiócesis es de mucho interés para la evolución del sistema de patronato de la Iglesia en Indias: el 15 de mayo de 1486. Inocencio VIII confirmaba, por la bula *Provisionis nostrae*, obtenida por la eficaz gestión del conde de Tendilla, el derecho de patronato sobre los futuros lugares de culto de las tierras conquistadas a los musulmanes; el 4 de agosto de 1486, por la bula *Dum ad Illam*, el mismo Pontífice delegada esta facultad en dos prelados –González de Mendoza y Diego Hurtado de Mendoza–, para erigir los beneficios que estimasen oportunos en las

Íñigo López de Mendoza, conde de Tendilla que, como embajador ante la Santa Sede, había actuado con gran prudencia y eficacia en las negociaciones, fue designado primer gobernador del nuevo Reino. Ambos estuvieron a la altura de las circunstancias, aunque la personalidad de Fernando de Talavera emerge con dimensiones señeras por la labor realizada. La impronta de Talavera, en efecto, estará presente en la labor evangelizadora de Granada especialmente en sus primeros años, desde 1492 hasta 1501; y en algunos aspectos su influencia se prolongará a través de discípulos suyos.

Para la conversión y la cura pastoral de la diócesis que se iniciaba, Talavera emprendió —asentados ya los cuadros institucionales— la construcción de numerosas iglesias —cerca de 100 de nueva planta— y el establecimiento de numerosas órdenes religiosas. Junto a ello abordó la atención pastoral en dos niveles: de una parte, adoptó medidas para potenciar la existencia y buena calidad de un clero diocesano que atendiese a las necesidades evangelizadoras; de otra, consciente de la misión apostólica de la Iglesia, se propuso como meta primordial de la nueva diócesis la conversión de los moriscos del Reino que, al decir de Cisneros, se podían calcular en 200.000, aproximadamente.

En esta tarea confluyó con los intereses del nuevo Estado español surgido sobre una concepción nacional unitaria de tipo renacentista, como señalábamos al estudiar la reforma institucional impulsada por la Corona, en el capítulo I. Aunque había grupos de moriscos asentados en Castilla y en Aragón [9], que habían sido evangelizados durante los siglos medievales, la conquista de Granada presentó a la Corona un problema nuevo. Se encontró con una considerable población morisca que debía asimilar [10].

futuras iglesias del Reino conquistado, y así se procedió a la erección de las catedrales de Granada, Almería, Guadix y Málaga, con sus beneficios respectivos. Preparado de este modo el terreno, se llegó a la bula ya citada del mismo Inocencio VIII: *Orthodoxae fidei*, del 13 de diciembre de 1486, en la que quedaba regulado el patronato regio sobre las iglesias de Canarias, Granada y Puerto Real. La erección definitiva de la archidiócesis de Granada, sede arzobispal, con las sufragáneas, de Málaga, Guadix y Almería, la llevó a cabo Alejandro VI, el 11 de diciembre de 1493.

[9] Según Ladero Quesada, en 1502 la entera población morisca en Castilla no llegaría a 20.000 personas, es decir aproximadamente un 0,5 % del total de la población. En Cataluña había una exigua minoría concentrada en la zona sur. En Aragón la proporción era más numerosa: aproximadamente un 30 %. Y en Valencia eran más del 50 %.

[10] En las *Capitulaciones* firmadas tras la conquista del Reino de Granada, los moros

a) *Medidas para la formación del clero diocesano*

Talavera conocía bien la importancia de una buena formación doctrinal para el clero con cura de almas. Como es sabido, recibió las órdenes sagradas siendo ya catedrático de la universidad salmantina y, sólo después, movido por sinceros deseos de una vida espiritual más profunda y exigente, decidió el ingreso en la orden jerónima.

Se adelantó el arzobispo granadino a las decisiones tridentinas al poner en marcha iniciativas de formación para los aspirantes al sacerdocio, creando en torno suyo un primer núcleo de lo que luego sería un seminario diocesano. Reunió un grupo de 25 jóvenes, entre 15 y 25 años, bajo la autoridad de un rector, que vivían junto a la catedral. Servían en el coro y escuchaban lecciones de gramática, canto, lógica, cánones y teología. Luego serían destinados a las parroquias de la diócesis recién erigida. Al decir de Azcona, Talavera cuidaba personalmente de la formación de todos ellos y antes de conferirles el sacerdocio les obligaba a aprender de memoria las cartas de san Pablo a Tito y Timoteo, para prepararles a sus labores pastorales.

La tradición de formación sacerdotal perduró en la archidiócesis granadina y llegó a adquirir consistencia institucional antes de Trento. En 1527, el arzobispo Alba (1526-1527) reorganizó el colegio eclesiástico fundado por Talavera, regularizando sus enseñanzas. Fundó también el Colegio de San Miguel para niños moriscos, y los de San Ildefonso y Santa Catalina, para teólogos, con la esperanza de que de ambos saldrían los que luego accederían al colegio eclesiástico para recibir las órdenes sagradas.

El arzobispo Pedro Guerrero (1546-1576) erigió, en 1547, sobre el antiguo Colegio Eclesiástico, el Colegio-Seminario de San Cecilio, do-

quedaron sujetos como vasallos de los Reyes Católicos, conservando sus bienes, su religión y una jurisdicción especial. Se produjeron, sin embargo, tensiones que dieron pie a diversas sublevaciones de los moriscos del Albaicín y de las Alpujarras que acentuaron las medidas coactivas. En 1502 se legisló que los moriscos de Castilla y León —al igual que se había procedido con los judíos de los reinos hispanos en 1492— o se convertían o abandonaban España. Tras numerosas conversaciones que —dado el planteamiento— no fueron en su mayoría sinceras, hubo nuevos conflictos que llevaron a la expulsión, que tuvo lugar en 1609 en Valencia, Castilla, La Mancha y Extremadura; en 1610, en Andalucía, Aragón y Murcia; en 1611, en Cataluña; y en 1614, en Val de Ricote y en Campo de Calatrava.

tándolo de unas constituciones en las que tuvo presente las directrices de Talavera para la formación humanística, teológica y espiritual del clero. Según Martín-Hernández, este colegio sirvió de modelo al decreto tridentino sobre la materia.

Talavera inició también la atención continuada a la formación doctrinal del clero de su diócesis. Todos los primeros viernes de mes se reunían en la catedral el prelado con el cabildo, curas de las iglesias de la ciudad y de los pueblos cercanos. En las reuniones exponía puntos de pastoral tomados de la Sagrada Escritura y se informaba el arzobispo de diversos temas: servicio de las iglesias, administración de los sacramentos, marcha de las obras de las iglesias, etcétera.

Dentro del ambiente reformista que Talavera infundió en la diócesis, impulsó que el clero granadino viviera en residencias, o colegios desde donde atendían sus oficios. De otra parte, el mismo Talavera daba ejemplo de celo apostólico en la cura diocesana: se sentaba en el confesonario los domingos y días de fiesta a atender a todos cuantos se acercaran, predicaba al menos dos veces cada día de fiesta y celebraba misa diariamente, práctica no tan común en la época.

En 1556 llegó a Granada el padre Juan de la Plaza, como primer rector del noviciado de la Compañía de Jesús. Tras unos años de provincial de Andalucía, volvió nuevamente a la ciudad como rector, en 1568, siendo testigo de la rebelión de los moriscos hasta su final, en 1571. Es obvio que en su *Memorial* al Concilio Mexicano de 1585, estuvo muy presente su experiencia granadina.

b) *Evangelización de los moriscos*

Siendo los musulmanes creyentes en un Dios único, conocedores de la Biblia y poseedores de una tradición religiosa amplia y bien arraigada, la predicación cristiana exigía que el catequista pudiese justificar sus creencias. Evidentemente, no todo el clero poseía una buena preparación apologética. Para lograrlo, y también para poder entenderse con los moriscos, era necesario en primer lugar conocer la lengua árabe. Fernando de Talavera se preocupó de crear una escuela donde los sacerdotes pudieran aprender árabe, y él mismo empezó su aprendizaje.

La complejidad de la labor aconsejaba la participación en ella de un buen número de mahometanos convertidos. Ya antes de la con-

quista de Granada, Talavera impulsó la preparación catequética de conversos para que, llegado el momento, pudieran colaborar eficazmente en la predicación de la doctrina cristiana entre los suyos. Se ocupó también de poner a disposición de los conversos o catecúmenos doctrinas o instrucciones escritas que facilitaran el aprendizaje de la doctrina y de la práctica de vida cristiana. Conocemos varias obras de mucho interés catequético, como la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano, con otros tractados muy provechosos, compuestos por el arzobispo de Granada.* De los diversos tratados que contiene esta obra, solamente el dedicado a la confesión contiene la doctrina sistemáticamente expuesta. Nos parece que de este modo se resalta la importancia que el arzobispo concedía al tema del sacramento de la Penitencia en la vida cristiana de los recién conversos. Lo expone de forma breve, expresando que lo hace así con el fin de facilitar el acceso al sacramento.

Otra obra, donde de algún modo intervino Talavera, fue el *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga,* impreso en Granada en 1505, del fraile jerónimo Pedro de Alcalá. Comienza con un prólogo dedicado al arzobispo Talavera donde se indica el carácter práctico de la obra. Contiene una gramática árabe en 38 capítulos y un vocabulario castellano-arábigo. Dentro de la gramática incluye un pequeño catecismo en lengua árabe, con un contenido muy elemental: el modo de signarse y santiguarse y las oraciones del cristiano, e inserta un breve apartado bilingüe a dos columnas sobre cuestiones fundamentales que han de ser tenidas en cuenta por los cristianos nuevos: también aquí aparece la confesión; se trata, asimismo, la comunión y los deberes del cristiano. Toca cuestiones doctrinales de interés teniendo en cuenta la lengua y cultura árabes: sobre los diez mandamientos, ocasiones en que se quebrantan (maleficios, encantamientos, adivinanzas, ciencias ocultas, agüeros, etc.). Por último, expone el sacrificio de la misa, en árabe, con algunas misas votivas.

Conocemos, asimismo, una *Instrucción del Arzobispo de Granada en respuesta a cierta petición que hicieron los vecinos del Albaicín sobre lo que debían hacer y las prácticas cristianas que debían observar.* Les alaba el deseo que tienen de conocer sus obligaciones como cristianos y, tras animarles a olvidar sus ceremonias y prácticas moriscas, les aconseja a aprender las oraciones cristianas, asistir devotamente a la santa misa, a confesar y comulgar, que cuiden que los recién nacidos sean bautiza-

dos dentro de los ocho días de nacer o antes, en caso de peligro, y que reciban la confirmación, el matrimonio cristiano, así como la extremaunción en caso necesario. Les impulsa a tener cofradías, como la tienen los cristianos, para que les ayuden en muerte y en vida. Destacan, entre otros, los consejos que les da de enviar a sus hijos a las iglesias a aprender a leer y a cantar, o al menos las oraciones ya dichas; y señala a continuación «que los que sabéys leer tengays todos libros en arauigo de las oraciones y salmos que vos serán dados y de aqueste memorial y rezéys por ellos en las yglesias».

Apunta aquí la labor educativa y la instrucción en el castellano que la iglesia asume con la infancia morisca, y la adopción del árabe en las oraciones de los conversos. Temas todos ellos que tendrán vigencia destacada en la realidad misional americana. Para facilitar el aprendizaje de la doctrina, Talavera que conocía la facilidad y el gusto musical del morisco granadino, hacía recitar la doctrina versificada y adaptada a una cantinela musical, facilitando así a la buena memorización y al aprendizaje.

La catequesis dirigida a los neoconversos pervivió en la archidiócesis de Granada con otras dos obras más tardías de indudable interés. Se trata de la *Doctrina Christiana en lengua aráviga y castellana compuesta por Martín de Ayala para la instrucción de los nuevamente convertidos deste Reino,* publicada en Valencia en 1566. Su autor, que había sido profesor de la Universidad de Granada y obispo de Guadix antes de ocupar la archidiócesis valenciana, recoge la experiencia de la labor con los moriscos granadinos y se dirige también a los conversos de Valencia, procedentes de las antiguas comunidades moriscas del Reino levantino. Contiene, como el *Arte* de Pedro de Alcalá, una exposición breve de la doctrina y unas reglas sobre la lengua árabe. Martín de Ayala escribió también el *Catechismo para la instrucción de los nuevamente convertidos de moros,* que fue impreso posteriormente en Valencia el año 1599 por orden del patriarca y arzobispo de la diócesis Juan de Ribera.

Fernando de Talavera trató de facilitar el aprendizaje de la doctrina cristiana y también de hacer atractiva a los nuevos cristianos granadinos la participación en las funciones litúrgicas. Adoptó en la catedral granadina el rito romano, aunque para el canto dio preferencia al toledano. Con el fin de atraer el pueblo al oficio divino, dispuso la recitación de los maitines al anochecer y compuso lecciones en romance; unas, traducidas, y otras, de propia inspiración.

Por último, Talavera instauró en la diócesis de Granada la promoción educativa de los moriscos como camino y perfeccionamiento del arraigo de la fe. Lo hemos señalado en las *Instrucciones* dirigidas por el arzobispo a los conversos del Albaicín. Allí les animaba a enviar a sus hijos a la iglesia para aprender la lengua castellana y la doctrina. Fundó también un colegio para hijos de moriscos donde se les enseñaban la lectura y escritura de la lengua castellana, a la vez que les transmitía la doctrina cristiana.

Esta línea de evangelización unida a la educación permaneció en Granada mientras vivieron en ella los moriscos del antiguo Reino conquistado. En 1526, Carlos V, en unas instrucciones al entonces arzobispo de Granada, Ramiro de Alba, ordenaba que se estableciese un estudio de gramática, teología y cánones –inicio de la futura universidad– para la formación del clero que debía adoctrinar a los moriscos. La finalidad evangelizadora de este centro granadino de educación superior era bien conocida también en el Nuevo Mundo. Zumárraga lo escribía en febrero de 1537: «porque si S.M. habiendo en España tantas universidades y tantos letrados, ha proveído a Granada de universidad por razón de los nuevos convertidos de los moros [...]».

En las mismas ordenanzas, Carlos V encomendó la fundación de un colegio para hijos de moriscos, con el fin de educarlos en la fe cristiana, dándoles comida y vestidos:

> Que haya una casa que sea escuela en la cual haya continuamente a lo menos cien niños [...]. Los primeros que en ella se pusiesen sean hijos de nuevamente convertidos del dicho arzobispado de Granada [...] y que allí se les dé de comer y de beber y de vestir o calzar y las otras cosas necesarias y que haya maestros y personas de ciencia y prudencia para que les enseñen y doctrinen en las cosas de nuestra santa fe y en otras buenas y loables costumbres.

La Corona se hacía cargo, pues, de los gastos de mantenimiento del colegio. Éste es el origen del Colegio de San Miguel, o de morisquillos, que gracias a la labor de promoción y ayuda de un matrimonio granadino salió adelante en momentos de apuros económicos.

La llegada del arzobispo Guerrero (1546-1576), impulsor de la aplicación de los decretos tridentinos en la diócesis, y los inicios de la Compañía de Jesús en 1554, supusieron un nuevo giro en la formación

de los moriscos granadinos. En el Albaicín habitaba la comunidad más numerosa, unos 23.000. Allí estableció la Compañía la Casa de la Doctrina del Albaicín, que comenzó a funcionar en 1559. Impartió la primera enseñanza a más de 400 niños moriscos. También se propuso la educación superior: se fundó un seminario con jóvenes moriscos a los que se impartía gramática, humanidades y filosofía; y podían acceder a estudios teológicos. Finalizados los estudios podrían recibir las órdenes sagradas y ejercitar su ministerio en lengua árabe entre sus connaturales [11]. La rebelión de los moriscos por esas mismas fechas, que concluiría con su expulsión del Reino, iba a clausurar definitivamente el colegio y la labor que en él se había iniciado.

c) *Métodos evangelizadores granadinos*

1.º) Destacamos, en primer lugar, la asimilación de la cultura morisca: por ejemplo, la música y los instrumentos musicales, y también el esfuerzo por conocer sus hábitos y costumbres para aclarar y dar doctrina acerca de su compatibilidad con la moral cristiana: es el caso señalado en el *Arte,* de Pedro de Alcalá, acerca de los encantamientos, maleficios, adivinaciones, etcétera.

2.º) El estudio y empleo de la lengua árabe por parte de los agentes evangelizadores. Lo testimonian la escuela establecida con este fin por Talavera y los silabarios y otros instrumentos pastorales preparados. Junto a ello, la enseñanza del castellano a la infancia morisca en la iglesia, como medida previa a la trasmisión de la doctrina cristiana.

3.º) Las cartillas y devocionarios en árabe, para facilitar a los moriscos la práctica cristiana.

4.º) Las cofradías de fieles. Hubo dos para los conversos moriscos, una masculina dedicada a la Resurrección; otra femenina, organizada por el arzobispo Guerrero, para el culto de la Concepción de Nuestra Señora.

[11] Aporta Garrido Aranda el dato de una donación hecha desde la ciudad del Cuzco, de Perú, el 4 de mayo de 1571, por Juan de la Peña de Madrid. Lega 600 ducados de renta para el Colegio de la Compañía de Granada, la mitad lo destinaba a la residencia de morisquillos del Albaicín. Es una manifestación de los ecos que esta institución educativa tuvo en tierras americanas.

5.º) Los centros educativos, desde el nivel primario hasta el superior. Unos fueron previos a los americanos, como el colegio de niños moriscos establecido por Talavera, apenas conquistada la ciudad el año 1492 [12]; otros posteriores, como la Casa de la Doctrina del Albaicín, de 1559, fundada después del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, de México, que es de 1536 [13].

En definitiva, y para el conocimiento de la labor realizada por la Iglesia americana, se plantea el análisis de las mutuas relaciones e influencias entre las soluciones pastorales y evangelizadoras de la Iglesia granadina, que se esforzaba en atraer a la fe cristiana a la población morisca, y las Iglesias americanas, que evangelizaban unas poblaciones que igualmente debían ser conducidas a la fe cristiana, aunque partiendo, como es notorio, de una situación religiosa muy diversa, en uno y otro caso.

5. Los judíos en la Península Ibérica

En los reinos de la España medieval residía también una minoría religiosa judía, yuxtapuesta a la sociedad cristiana [14]. El judaísmo —al decir de Luis Suárez Fernández— era una microsociedad, con sus virtudes y defectos, paralela a la macrosociedad cristiana, y no una clase o un sector de ella.

[12] En la carta del 20 de noviembre de 1555 que los franciscanos de México remitían al Consejo de Indias tenían presente la labor realizada por los religiosos de su orden en el Reino Granada, recién conquistado: parece razonable que dentro de este conocimiento supiesen de la actividad que Talavera había promovido para adoctrinar y enseñar a los niños moriscos.

[13] Estas instituciones de enseñanza superior dirigidas a los naturales recién convertidos fracasaron: la granadina ante la expulsión de los moriscos; la mexicana ante la negativa —por motivos pastorales— de la ordenación de indígenas, hasta lograr que alcanzasen una mayor madurez cristiana.

[14] Las primeras referencias fidedignas sobre judíos residentes en España nos la proporciona el IV Concilio de Elvira (306?-309?), que da normas concretas de separación entre las comunidades judía y cristiana, para evitar una posible difusión de principios del judaísmo entre los cristianos. Desde el principio, pues, se planteó el tema en términos religiosos y no raciales: al judío converso libremente y convencido en la fe cristiana se le admitía en la sociedad cristiana y quedaba asimilado en ella.

La presencia judía en la sociedad cristiana estaba justificada para la Iglesia por un doble motivo: como testimonio de la Pasión del Señor, y por la esperanza de su conversión, que había de venir antes del fin de los tiempos. Mientras tanto, su presencia, que fue la de un cuerpo social distinto al entorno cristiano, hubo de ser protegida por el Rey, detentador de la soberanía. A cambio de esta protección, el Rey percibió de ellos contribuciones directas que fueron más altas que las que pagaban los cristianos.

Los reyes, a lo largo de los siglos medievales, cumplieron su compromiso de defenderles. Por ejemplo, ante las medidas que el Concilio IV de Letrán (1215) había adoptado de que los judíos llevasen un distintivo especial, para asegurar la separación de judíos y cristianos, el rey Fernando III obtuvo del papa Honorio III, en 1219, la gracia de que esta constitución no tuviera efecto en Castilla [15]. Los judíos, a la vez, se mostraron, en general, leales a los monarcas, prestando su dinero y, en ocasiones, interviniendo personalmente en la Reconquista. Con su ingenio y constancia participaron en la transformación de la agricultura y en el desarrollo de las ciudades. Por su indudable aptitud para las finanzas acumularon crecidos bienes, en parte al menos con préstamos usurarios. La Corona supo servirse de esa aptitud y les encomendó cargos de responsabilidad administrativa y la percepción de impuestos.

El progresivo enriquecimiento y ascenso social de familias judías les llevó a ocupar puestos claves en la administración estatal, a desempeñar profesiones liberales —entre ellas el ejercicio de la medicina, donde sobresalieron—, y a la actividad financiera. En el ejercicio de esta última actividad oprimieron en muchos momentos al pueblo. Tales motivos unidos a los de orden religioso —se les veía como *deicidas*— alimentaron la hostilidad del pueblo cristiano. También los judíos fomentaron su animadversión respecto a los cristianos, a los que en ocasiones llegaron a perseguir. Por todo ello, y sin que pretendamos justificarlos, hubo violentos enfrentamientos en las ciudades con numerosas *aljamas,* en los que los judíos llevaron la peor parte.

Estos hechos van a pesar en la conversión de los judíos hispanos durante los siglos bajomedievales. En determinados momentos, la Co-

[15] Las *Partidas* sancionaban con pena capital por fuego a los que matasen a los conversos y a los cómplices de los asesinos. (VII, 24, 6).

rona tomó la iniciativa en la cristianización de los judíos y en la protección de los conversos a la fe católica. En otros momentos, la persecución popular, que brotó con cruel intolerancia, sembró el terror en las comunidades judías, y la presión ejercida por el miedo llevó a muchos al bautismo.

Aunque los judíos españoles mantuvieron, en general, una tenaz adhesión a sus creencias, hubo también conversiones sinceras al cristianismo. Se ha exagerado la cuantía e importancia de las conversiones en masa, forzadas e insinceras. No todos llegaron al bautismo forzados. Lo testimonia el que los mismos hebreos acuñaron dos términos para distinguir ambas situaciones: *anusim,* para los conversos forzados, y *mesumad,* para los conversos convencidos.

6. Conclusiones

El panorama general que hemos contemplado de las tres experiencias evangelizadoras que tienen lugar en la España peninsular anteriores al descubrimiento y evangelización de América nos plantea el interrogante de hasta qué punto los misioneros y la jerarquía americana que «plantaron» la Iglesia en el Nuevo Mundo tuvieron conocimiento de los métodos que se habían empleado en la metrópoli y de los resultados obtenidos.

Hubo indudables analogías: aprendizaje del idioma por parte de los agentes de pastoral, elaboración de cartillas y catecismos en la lengua indígena, requerimiento oficial para recibir la predicación de la fe, erección de instituciones educativas en todos los niveles de enseñanza que contribuyesen eficazmente a asentar la doctrina en los que acudían a sus aulas y que, a la vez, les preparase para transmitirla a sus connaturales, hábitat separado, cofradías entre los nuevos cristianos.

Indudablemente, las circunstancias y proporciones de la evangelización americana fueron de una entidad muy diversa de los casos peninsulares que hemos visto. Sin embargo, teniendo esto presente, nos parece legítimo preguntarnos: ¿fueron soluciones adoptadas de modo paralelo e independiente ante una temática común, o hubo reales influencias –intercambio de experiencias– entre ellas? El estudio más particularizado de cada una de las evangelizaciones tal vez pueda proporcionar la respuesta a este interrogante.

Capítulo IV

LAS CIENCIAS SAGRADAS EN LOS REINOS PENINSULARES

1. Introducción

Nos preguntamos ahora cómo se forjaron esas personalidades maduras, dotadas de tan grande preparación intelectual y moral, capaces de hacerse cargo del saber de su tiempo y de aplicarlo con responsable iniciativa e independencia de espíritu a la realidad americana, y de producir esa estupenda cultura mestiza. En otros términos: ¿qué tipo de formación se impartía en la España de los siglos bajomedievales?, ¿cómo fueron educados los que pasaron al Nuevo Mundo?

Podemos afirmar, con Jacques Verger, que «una de las grandes originalidades de la civilización medieval en materia de educación fue sin duda la de haber constituido, del siglo XI al siglo XV, a través de todo el Occidente, un entramado sólido de escuelas, en el sentido preciso del término». Estas escuelas, diversas entre sí, se unían por una nota común, la de ser instituciones; y, como tales, la de estar dotadas de una organización, unos programas, unos métodos y una extracción de alumnos y de profesores precisos y definibles. La red institucional que entonces surgió, «modificada, seleccionada, ampliada, es el origen de la geografía y de la organización escolar de la Europa moderna y contemporánea» [1].

Venimos estudiando en este apartado la situación de la Iglesia en España, esto es, el arraigo de la fe cristiana en la vida del pueblo de

[1] J. Verger, «Universités et écoles médiévales de la fin du XIe la fin du XVe siècle», en G. Mialaret y J. Vial (dir.), *Histoire Mondiale de l'Éducation, I. Des origines à 1551*, Presses Universitaires de France, París, 1981, p. 281.

Dios hispano —fieles y jerarquía— que llegó a tierras americanas en donde «plantó la Iglesia», en frase conocida de Bernal Díaz del Castillo. Consideraremos ahora cómo era el sistema educativo consagrado en el Medioevo y si estas escuelas ayudaron a configurar la cultura y la vida de la sociedad impulsando unos ideales y dotándola de unos cauces jurídicos que hicieran posible su existencia y su mantenimiento, y su posterior influencia en la evangelización americana [2].

2. Instituciones educativas

a) *Las primeras universidades*

Es conocido que las primeras escuelas medievales surgieron por iniciativa de la Iglesia en torno a los monasterios y a las catedrales. Fueron las necesidades de la formación del clero secular y regular las que movieron a obispos y abades a fundarlas.

La diversa importancia de las escuelas catedralicias y monacales, la altura de sus enseñanzas, y el prestigio de sus maestros, fueron la causa de que algunas destacaran sobre las otras. Tal fue el caso de la escuela surgida en París en los atrios de Notre Dame. Heredera de una larga tradición escolar francesa cimentada en Chartres, Laon, Reims, se colocó, en pleno siglo XII, a la cabeza del saber teológico de su época, mereciendo las bulas pontificias requeridas para refrendar la altura de sus enseñanzas y la oficialidad de sus grados académicos. Así nació la primera universidad europea.

En el centro-norte de Italia, en la ciudad de Bolonia, cruce de los caminos de Roma, Ravena, Pisa y Pavia, confluyeron tres instituciones docentes: una escuela catedralicia, unas escuelas municipales donde se estudiaba el derecho civil, y una escuela monacal ubicada en el cenobio de San Félix. Surgió así la universidad boloñesa, refrendada por documentos pontificios en el siglo XIII.

[2] Limitaremos este estudio a la instituciones de nivel superior —las universidades— porque los que impulsaron, y en buena parte realizaron, la labor evangelizazora americana se habían formado en tales centros docentes superiores. En el capítulo X, al tratar de la educación como medio evangelizador en América, analizaremos también los niveles educativos elementales y medios, principalmente novohispanos.

A partir de entonces, estos dos modelos de escuelas universitarias –una de impronta más decididamente teológica, y otra, de carácter especialmente jurídico– estarán presentes en la configuración de los centros que, desde el siglo XIII van a surgir primero en la Europa mediterránea y en Inglaterra, y ya en el siglo XIV en la Europa centronórdica.

b) *La tradición universitaria hispánica*

La tradición hispana de escuelas episcopales y monásticas se remonta a la época visigoda. Ya a partir del siglo XI, el Concilio de Coyanza (1050) ordenó a los obispos que tuviesen en su propia residencia un monasterio o seminario de clérigos; seis años más tarde, el Concilio de Compostela (1056) dispuso que los abades estableciesen en sus propias iglesias las escuelas de disciplina tradicional, que permitieran presentar a los obispos, para su ordenación, a clérigos bien preparados. La escuela de Ansa (Vic) funcionaba a finales del siglo X, y tuvo tal prestigio que tenemos noticias de que acudió a ella desde Francia Gerberto de Aurillac, el que sería luego papa Silvestre II (999-1003). En Santiago adquirió prestigio desde el siglo XI la escuela catedralicia en la que se formó el famoso arzobispo Gelmírez. En Toledo, recién conquistada al dominio musulmán (1085), su primer arzobispo, Bernardo, estableció una escuela con maestros franceses. Se conservan documentos del siglo XII con las firmas de los maestrescuelas de la escuelas catedralicias de León, Salamanca, Astorga, Urgel, Cuenca, Segovia, Palencia.

Las *Partidas*, de Alfonso X, establecieron las condiciones que deberían reunir las escuelas para ser consideradas *Estudios generales*, que serían el origen de las universidades. Debían ser una corporación, es decir, un «ayuntamiento de maestros et de escolares», y en la que debía haber maestros

> de las artes, asi como de gramática et de lógica et de retórica et de arismética *[sic]* et de geometria et de música et de astronomia, et otrosí en que ha maestros de decretos et señores de leyes; et este estudio debe ser establecido por mandado de papa o de emperador o de rey[3].

[3] Partida II, título 31, ley 1.ª.

Los maestros y escolares podían «establescer de sí mesmos un mayoral sobre todos, a que llaman en latín *rector,* que quiere tanto decir como regidor del estudio» [4]. Tenían, pues, los miembros de la corporación universitaria hispana el derecho a elegir su propia autoridad. También se les otorgaba en la ley alfonsina un conjunto de privilegios, entre los que se contó el de exención de impuestos y la concesión de fuero especial:

> Los maestros que muestren las ciencias en los estudios pueden judgar sus escolares en los pleytos et en las demandas que hobieren unos contra otros et en las otras que algunos homes les ficiesen que no fuesen sobre pleyto de sangre; et non les deben demandar ni traer a juicio ante otro alcalle sin su placer dellos [5].

Las Partidas también regulaban las condiciones que se requerían de la ciudad que acogiese el Estudio general, que había de ser:

> De buen ayre et de fermosas salidas debe ser la villa do quieren establescer el estudio, porque los maestros que muestren los saberes et los escolares que los aprenden vivan sanos, et en él puedan folgar et rescebir placer a la tarde quando se levantaren cansados del estudio; et otrosí decimos que los cibdadanos de aquel logar do fuere fecho el estudio deben mucho honrar et guardar los maestros et los escolares et todas sus cosas [...]. Las escuelas del estudio general deben seer en logar apartado de la villa, las unas cerca de las otras, porque los escolares que hobieren sabor de aprender aina puedan tomar dos liciones o más si quisieren en diversas horas del día [6].

El primer Estudio general de los reinos hispanos fue el de Palencia, fundado entre 1208-1214 por Alfonso VIII de Castilla, por iniciativa del obispo de la ciudad, don Tello Téllez. Su vida fue efímera por falta de medios económicos para sostenerse. Pasó a ocupar pronto su lugar el Estudio general de Salamanca creado por Alfonso IX, rey de León a finales de 1218, y favorecido por diversas concesiones de su hijo Fernando III el Santo (1243), que reunió en su persona las coro-

[4] Partida I, título 31, ley 6.ª.
[5] Partida I, título 31, ley 7.ª.
[6] Partida II, título 31, leyes 2.ª y 5.ª.

nas de Castilla y de León. Fue, sin embargo, el hijo y sucesor de éste, Alfonso X el Sabio, quien otorgó a la universidad salmantina la configuración definitiva, dotándola de once cátedras: tres de derecho canónico, una de derecho civil, dos de lógica y dos de gramática –en la que se incluían la retórica y la poesía–, dos de física –en la que se incluía la medicina– y una de órgano.

Del conjunto de sus estudios se ve ya que su carácter fue decididamente jurídico, siguiendo en ello la tradición boloñesa, más que la parisina. Fernández Conde ha visto en esta dimensión juridicista de Salamanca la impronta de la mentalidad de Alfonso X, gran admirador de los estudios de índole jurídica, y lo constata con el texto siguiente de *Las Partidas*:

> La ciencia de las leyes es como fuente de justicia, et aprovéchase della el mundo más que las otras ciencias; et, por ende, los emperadores que ficieron las leyes otorgaron privillejo a los maestros dellas [7].

Veremos, en su momento, que la implantación universitaria en el Nuevo Mundo siguió en buena parte este modelo salmantino, aunque ya entonces estaba enriquecida por una brillante Facultad de Teología, que había dado frutos abundantes y maduros en diversos campos de la sacra doctrina.

En 1255, la Universidad de Salamanca logró la confirmación pontificia como Estudio General, lo que suponía, según hemos visto, que sus grados tenían validez en todo el orbe cristiano. El prestigio de sus estudios creció de tal modo que el concilio de Vienne (1311-1312), que impulsó el estudio de las lenguas orientales para incrementar las misiones entre los infieles, ordenó que se instituyesen escuelas de hebreo, árabe y caldeo en los principales estudios generales, señalando expresamente los de Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca.

En la legislación alfonsina se aludía a la *licentia docendi*, o certificación académica, que facultaba a los alumnos para la enseñanza y ejercicio de la ciencia. El grado de doctor o maestro, al que se accedía sólo tras haber obtenido la licenciatura, se iniciaría más tarde, ya en el siglo XIV.

[7] Partida II, título 31, ley 8.ª.

A partir de la Universidad de Salamanca, se erigieron en los reinos hispánicos diversos Estudios Generales. El mismo Alfonso X fundó en Sevilla unas Escuelas Generales (1254) para la enseñanza del latín y del árabe que, en 1260, recibieron, por bula del papa Alejandro IV, el título de *Studium generale*. Otra universidad castellana importante fue la de Valladolid (1346).

En los reinos catalano-aragoneses, Jaime II de Aragón estableció el Estudio General de Lérida en 1300, al que previamente Bonifacio VIII, por bula de 1297, había concedido las mismas prerrogativas y gracias del Estudio de Tolosa. Fue la primera universidad de estos reinos y ya en sus primeros estatutos, promulgados en 1300, era dotada de las mismas inmunidades y privilegios de la Universidad de Bolonia, entre los que figuraba el derecho a ser juzgado por el propio rector y el de estar exentos de impuestos. Poco después, Pedro IV fundó el Estudio General de Huesca, en 1354, al que había precedido el de Perpiñán (1350). El de Barcelona data de 1400, etcétera.

Ninguna de las universidades españolas pudo contar, al principio, con una Facultad de Teología. La conquista de los estudios teológicos fue larga y ardua, como veremos más adelante (*cfr.* epígrafe 3, *infra*).

En Alcalá de Henares el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo y Acuña, fundó un Estudio General que en 1459, reinando Juan II, obtuvo de Pío II la confirmación para la erección de tres cátedras de gramática y de artes. Fue, sin embargo, el cardenal Ximénez de Císneros el que proyectó y puso en marcha la Universidad Complutense en esta ciudad cercana a Madrid, obteniendo de Alejandro VI, en 1499, la bula para su erección. Creada en plena actividad reformadora de la Iglesia en España, fue concebida como centro de formación superior para el clero que a ella acudiera. Como tal, a diferencia de las restantes universidades hispanas, se inició ya con un *curriculum* de estudios que aparece culminado por la teología, y en el que se incluyeron el derecho canónico, la filosofía, artes y lenguas clásicas y orientales, con la exclusión expresa del derecho civil. Incorporado el estudio de la medicina en 1514, sólo en 1672 se iniciará la facultad de derecho civil. De impronta renacentista, desarrolló mucho los estudios escriturísticos con proyectos de tanta envergadura como la edición de la *Biblia políglota*.

c) *Colegios universitarios*

Abiertos los Estudios Generales a estudiantes de todo el orbe cristiano, desde un principio tanto en París como en Bolonia se agruparon los escolares en lo que se vino a llamar «naciones». En París fueron cuatro: francesa, normanda, picarda e inglesa; cada una de ellas acogía a los que procedían de diversos reinos; por ejemplo, la francesa reunía a los procedentes de países latinos, la inglesa a los germánicos. En Bolonia hubo dos naciones italianas: la de toscanos y la de lombardos; los de otros reinos se agruparon en muchas naciones, que a mitad del siglo XIII se constituyeron en dos: cismontanos, o italianos, y ultramontanos, o extranjeros.

Por razones de seguridad y de ayuda mutua los estudiantes de la misma nación solían procurarse un alojamiento común, los *hospitia*. Con el correr del tiempo algunas personas, deseosas de ayudar a estudiantes que carecían de medios, fundaron algunos *hospitia* dotándolos de becas para hacer posible sus estudios. Así surgieron, ya en la mitad del siglo XIII, los primeros colegios universitarios, institución que va a tener un peso indiscutible en el conjunto de la formación universitaria de los siglos bajomedievales y que adquirirá una gran fuerza intelectual y educadora en los siglos XVI y XVII.

Uno de los primeros se inició en París, en 1257, el de la Sorbona, promovido por Roberto Sorbón, maestro de teología y capellán de San Luis. En él se establecería en el siglo XIV, la Facultad de Teología, dando nombre a la universidad parisina. Proliferaron de tal modo en la ciudad del Sena que, en 1400, contaba con 30 colegios universitarios. En Oxford nació el Merton College, contemporáneo al de la Sorbona.

El primer colegio universitario para españoles, promovido por un español para hacer posible el estudio a estudiantes hispánicos, fue el Colegio de San Clemente, o Colegio Español de Bolonia, fundado por el cardenal Gil de Albornoz en 1365. Ya vimos, en el capítulo I, que fue uno de los medios providenciales para mejorar la calidad intelectual del clero peninsular, en el contexto de las medidas reformadoras de los monarcas.

El Colegio Español de Bolonia sirvió de modelo a los que se establecieron en los reinos de Aragón y de Castilla, como el primero de ellos, que fue el Col·legi de la Assumpta de Lérida (1371), llevado a cabo por iniciativa del canónigo Domingo Ponç, para colegiales que

estudiasen derecho canónico y teología. En Salamanca inició una rica serie el Colegio del Pan y Carbón (1386), fundado por el obispo de Oviedo, don Gutierre de Toledo, para estudiantes de derecho canónico. Alcanzaron pronto una notable fama el Colegio de San Bartolomé (1401-1417), en la misma ciudad salmantina, el de Santa Cruz, de Valladolid (1484), y el de San Cecilio, en Granada (1492), entre otros. Tales colegios, aunque hubieron de ser reformados, sobre todo a comienzos del siglo XVI, contribuyeron en buena medida a la mejora de los candidatos al sacerdocio y del clero dedicado a la vida universitaria. Fueron, en definitiva, focos de observancia religiosa y de promoción de las ciencias eclesiásticas, como bien ha demostrado Francisco Martín-Hernández.

Estas instituciones tuvieron una importancia primordial en el sistema de formación integral que la universidad hispana pretendió. Sus estatutos o constituciones regulaban la vida de los escolares, facilitando su dedicación al estudio y poniendo los medios para que pudieran llevar una vida ordenada y conforme con los principios de la moral cristiana. Eran considerados dependencias universitarias y en ellos los becarios recibían instrucción y practicaban diversas disciplinas bajo la supervisión de un maestro especial, a la vez que disfrutaban de tiempo para asistir a los cursos impartidos en las facultades. Fueron verdaderos focos culturales que vitalizaron el ámbito intelectual universitario. Con este mismo carácter fueron trasplantados a América, donde surgieron por iniciativa de las distintas fuerzas vivas de la sociedad.

3. La teología española en los siglos XV y XVI

Obligada por las circunstancias, y hasta finales del siglo XIV, la orientación de los *studia generalia* peninsulares había sido fundamentalmente jurídica. El monopolio de París en las disciplinas teológicas obstaculizaba abiertamente la posibilidad de crear facultades de teología en los reinos peninsulares. Durante un siglo fracasaron todos los esfuerzos de los reyes aragoneses, castellanos y portugueses por conseguirlo. La primera en crearse, aunque se discute la fecha, fue la de Salamanca, hacia 1396. A ésta siguieron la de Valladolid (1418), Lérida, reiteradamente solicitada y siempre denegada (1430), Perpiñán (1447) y Barcelona (1450). Por las fechas que acabamos de dar, puede advertirse

que la ocasión se presentó con motivo del Cisma de Occidente. Fue, en efecto, el papa Benedicto XIII quien decidió apoyar las facultades teológicas hispanas, sobre todo la salmantina. Roto el monopolio parisino, la vida académica se desarrolló con total autonomía y brillantez, sobre todo en el Reino de Castilla.

Los primeros teólogos salmantinos de relieve aparecen, por tanto, a comienzos del siglo XV. La lista se abre con Juan Alfonso de Segovia († 1456). Fue un hombre de negocios metido en cuestiones teológicas, gestor de los asuntos salmantinos ante las autoridades civiles y pontificias, que defendió primeramente un absolutismo papal extremo (hacia 1426), después participó en el Concilio de Basilea (1433), y allí se pasó a las filas conciliaristas. Su especulación eclesiológica es curiosa e interesante, si bien mal fundada sobre las tradiciones de la Iglesia. En todo caso, resulta muy difícil de justificar la evolución de su pensamiento, y cómo vino a caer en las tesis contrarias a las que había defendido de joven.

Alfonso de Madrigal († 1455), alias *el Tostado* o *el Abulense*, maestro en teología (1441), fue alumno del Colegio de San Bartolomé y rector del mismo. Desempeñó la cátedra de Biblia y de vísperas en Salamanca. Posteriormente fue consagrado obispo de Ávila. No llegó a participar en el Concilio de Basilea, aun cuando estuvo deputado para ello. Su obra teológica es extensísima. Sólo la edición parcial de Venecia (1615 y ss.) alcanza ya los 30 volúmenes en folio. Fue un conciliarista convencido, que incorporó a sus opúsculos eclesiológicos muchas de las ideas «democráticas» que comenzaban a abrirse paso en los primeros años del Renacimiento.

El teólogo más importante del período fue Juan de Torquemada, OP († 1468). Nació en Valladolid, donde probablemente cursó Artes. Ingresó joven en la Orden de Predicadores. Fue enviado a Salamanca, donde comenzó sus estudios teológicos con los primeros maestros establecidos en aquella ciudad. En 1417 asistió al Concilio de Constanza, como acompañante de su prior dominico. Terminado el concilio, pasó a París, para ultimar sus estudios de teología. Allí se licenció en 1424, y en 1425 obtuvo la condición de maestro. Posteriormente, participó en Basilea, como delegado del Rey castellano y como procurador de los dominicos, defendiendo la potestad papal frente a los conciliaristas y la reforma de la Iglesia. Fue nombrado cardenal. Escribió un número importante de tratados teológicos, entre los que descuella

su famosa *Summa de Ecclesia*, dividida en cuatro libros. En el libro tercero aborda directamente el problema del conciliarismo, defendiendo la superioridad teológica del Papa sobre el concilio. El libro cuarto está dedicado a la herejía y al cisma.

Otro teólogo salmantino importante fue Pedro de Osma († 1480), que obtuvo la cátedra de prima en 1463. Aunque militó algún tiempo en el nominalismo, acabó pasándose al tomismo. Parece haber sido el primero en comentar (leer) la *Summa theologiae*, de Tomás de Aquino, en lugar de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. Hacia el final de su vida dio a la publicidad una serie de tesis sobre la confesión y las indulgencias, que fueron condenadas por una junta de teólogos de Alcalá en 1479. Tales condenas fueron ratificadas por Sixto IV (DS 1411-1419). Murió después de abjurar. Con todo, y a pesar de su temperamento fogoso que le llevó a algunas exageraciones, sobre todo las que acabamos de señalar, fue el téologo más importante de la segunda mitad del siglo XV, y quien preparó el renacimiento del tomismo en Salamanca.

Sin embargo, el despegue de la teología salmantina no se produjo hasta 1526, cuando ganó su cátedra de prima Francisco de Vitoria, OP († 1546). Era natural de Burgos. Comenzó su formación parisina, a la vera de Pedro Crockaert, en 1507-1509, donde tomó gran afición a santo Tomás, encargándose personalmente de editar la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae*. Esto le daría una gran familiaridad con la antropología tomasiana, lo cual le habría de ser de gran provecho al ocuparse de los temas americanistas. Vitoria escribió trece relecciones, o discursos académicos que se pronunciaban en ocasiones solemnes, y dictó muchos cursos sobre la *Summa* de santo Tomás. Hace pocos años han sido editadas críticamente sus *Relecciones*, su curso sobre la *Secunda secundae*, y algunos dictámenes teológicos. De especial interés para la evangelización americana fueron sus votos sobre los ritos bautismales y su intervención en la junta de teólogos de 1541.

Más famosas son, sin embargo, las cuestiones que se planteó Vitoria –influidas por el sermón de Antonio de Montesinos en La Española, de 1511– relativas a la controversia sobre los derechos humanos y el tema de los justos títulos, que brevemente podrían recapitularse en los siguientes interrogantes:

1.° ¿Qué derechos podía alegar España para la conquista de América?

2.º ¿Era título suficiente el haberla descubierto?
3.º ¿Era título suficiente la concesión de Alejandro VI con sus Bulas?
4.º ¿Era título suficiente el ser pueblos «salvajes» e infieles?
5.º ¿Eran títulos suficientes los pecados de idolatría, los sacrificios humanos y los pecados contra la naturaleza, más o menos oficializados?
6.º ¿Eran títulos suficientes los derechos de la fe y de la Iglesia a predicar la religión cristiana?
7.º ¿Podrían darse otros títulos fuera de éstos?

Junto con estos interrogantes, resaltaban otros con relación a la condición de los mismos indios:

1.º ¿Podían ser esclavizados, después de haber sido vencidos?
2.º ¿Podían ser forzados al trabajo?
3.º ¿Eran capaces de la fe y, por consiguiente, podían ser recibidos en la Iglesia Católica?
4.º ¿Eran verdaderos hombres, a todos los efectos, y, por tanto, podían ser tratados como vasallos libres del Rey de España, como si fuesen españoles, o eran incapaces del régimen político?
5.º ¿Se les podía forzar a recibir la fe católica, o a que acogieran los predicadores del Evangelio y a que respetasen nuestra religión?
6.º ¿Qué métodos podían emplearse para la predicación de la fe: la predicación pacífica, sin «entradas», o con el apoyo de las fuerzas armadas?
7.º ¿Qué actitud adoptar ante los príncipes y caciques locales de los naturales, que acataban espontáneamente al Rey de España?
8.º ¿Qué hacer con tales príncipes si se resistían a los españoles?

Éstas y parecidas cuestiones fueron formuladas por Vitoria muy tempranamente, principalmente en las dos relecciones dedicadas a temas americanos, ambas de 1539: *De indis recenter inventis relectio prior,* y *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior.* Son anteriores, por tanto, a la junta salmantina de teólogos, convocada por Carlos V, en 1541. Suyo es el mérito, en definitiva, de la sistematización ordenada de los problemas, a los que después los teólogos, más o menos influidos por Vitoria, aportarán distintas soluciones.

Los dos inmediatos sucesores de Vitoria en la Universidad de Salamanca fueron los dominicos Melchor Cano († 1560), que se encargó de dar forma al método teológico vitoriano, con su famosa obra *De locis theologicis*; y Domingo de Soto († 1560), sucesor de Cano en 1552. Los escritos de Soto tuvieron una influencia notabilísima en América, sobre todo, en los años posteriores al Concilio de Trento, especialmente sus estudios sobre gratología y teología sacramentaria. También sus dictámenes sobre cuestiones jurídico-teológicas fueron muy estimados. Las citas de Soto son innumerables, tanto en los intrumentos pastorales americanos, como en los cursos explicados por los maestros de las universidades mayores de México y de Lima.

4. Conclusiones

Es evidente, después de cuanto hemos dicho, que el establecimiento y progreso de las instituciones universitarias hispánicas tuvieron una enorme influencia en la posterior implantación de la Iglesia en América. Aunque esas universidades hubieron de esperar hasta bien adelantado el Cisma de Occidente, y aún después, para contar con estudios teológicos, el desarrollo de la ciencia teológica española fue rápido y riquísimo, recuperando en pocos decenios el retraso acumulado, y pasando seguidamente a la vanguardia de la especulación.

A ello contribuyeron varias causas: el que la reforma eclesiástica, ya emprendida en los reinos castellanos, había purificado —al menos en parte— la vida académica; la existencia de los colegios universitarios, que fueron, en general, lugares de trabajo sereno y de piedad; el pronto renacimiento del tomismo, que fecundó los planteamientos antropológicos y morales debatidos en las aulas salmantinas; y la seriedad con que los monarcas se propusieron la marcha de las universidades, fundadas e inspiradas por ellos y no por la Iglesia.

Este clima teológico, que tanto habría de influir en lo que se ha llamado la «duda indiana» y en la «lucha por la justicia», se vio, además, favorecido por la importante impronta jurídica de los centros universitarios españoles, especialmente el salmantino, privado, durante casi dos siglos, de su Facultad de Teología.

Además de la influencia en la gran discusión sobre los «justos títulos» y la «licitud de la conquista», las aulas españolas contribuyeron

en una medida muy destacada a la formación de los funcionarios reales que pasaron a América, y de los misioneros que se encargaron de la evangelización de aquel continente. Su preparación, tanto de unos como de otros, es indiscutible, sobre todo a tenor de los monumentos literarios que nos han dejado: informes, dictámenes, peritajes, cuentas de conciencia, resoluciones, consultas, etc. Asimismo, los primeros profesores de las dos universidades mayores establecidas en América en 1551, también de fundación real, habían sido preparados en Salamanca y otros centros españoles; y, aunque América tuvo sus propios problemas y su desarrollo científico peculiar, la impronta de los orígenes es evidente.

Capítulo V

LOS INSTRUMENTOS DE PASTORAL PENINSULARES

1. Introducción

Nos planteamos ahora los medios que impulsaron la vida de fe y la religiosidad del pueblo cristiano en la España de los siglos xiv y xv, que antecedieron al descubrimiento de América. Ya en el capítulo I hemos visto el alto nivel de práctica religiosa, alimentada por la liturgia sacramental. La vida del cristiano transcurría entre dos momentos solemnes, el bautismo [1] y la extrema unción, que expresaban la pertenencia a la Iglesia, corroborada por el enterramiento en el camposanto o en el interior de los templos, bajo el signo de la cruz.

Entre ambos momentos, la práctica religiosa giraba alrededor de la asistencia dominical al sacrificio de la misa, en la propia parroquia que, con su torre elevada, recordaba la presencia de Dios en medio de las ciudades y villas que crecían en estos siglos. Se prepararon traducciones en lengua romance del canon de la misa para facilitar la participación de los fieles. Así lo testimonia un manuscrito del *Setenario* del siglo xiv que incluye una de estas versiones en lengua romance del ca-

[1] En el siglo xiv se generalizó el bautismo temprano de los recién nacidos. El Concilio de Salamanca (1335) ordenó a los párrocos que administrasen el bautismo a los párvulos «tan pronto puedan cómodamente». El obispo de Oviedo don Gutierre, en un sínodo del año 1377, asumió una disposición de un predecesor suyo en la sede episcopal, que urgía la celebración del bautismo a los niños dentro del plazo de ocho días. Al año siguiente, el mismo obispo redujo el plazo a seis días. Seguimos a F. J. Fernández Conde, «Religiosidad popular y piedad culta», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1982, II-2.°, pp. 291-357.

non de la misa. La obligatoriedad anual del precepto pascual se recordó periódicamente por los sínodos eclesiásticos provinciales y diocesanos; en 1328 se inició la costumbre de exponer la Eucaristía a la adoración de los fieles, y en esta centuria nació también la práctica de reservarla en el tabernáculo para facilitar su presencia entre el pueblo cristiano. A mediados de siglo, en las iglesias de los distintos reinos peninsulares cristianos se consolidó la costumbre de la procesión del Corpus Christi, se regularizó la práctica de la confesión personal que, desde 1215, se había establecido con obligatoriedad anual.

A partir del siglo XII creció la devoción a la humanidad de Cristo, desde su nacimiento hasta su pasión y muerte en la cruz. En el siglo XIV, el arte comenzó a reflejar la figura de Cristo coronado de espinas, el *Ecce Homo*. En inseparable conexión con la devoción al Dios-Hombre, se difundió entre los fieles la devoción a la Virgen Madre, que cobra un especial relieve en la iconografía de la época. En este siglo se impuso en las iglesias el retablo –Evangelio representado– frente a la vidriera del gótico anterior. Se difundieron en la misma centuria por los reinos peninsulares las prácticas de piedad mariana del rezo del Rosario, de la Salve y del Ángelus [2].

2. La catequesis hispánica medieval en las decisiones sinodales

Este entorno fomentó una visión trascendente de la existencia. Las celebraciones litúrgicas transmitían en una buena medida el conocimiento de los misterios divinos. Unido, sin embargo, a esta realidad nos han llegado múltiples denuncias –declaraciones sinodales, testimonios de obispos, expresiones literarias– sobre la ignorancia de la doctrina por parte de los fieles; en torno al año 1300, un obispo de Oviedo denunciaba la poca formación del pueblo, la «simplizidat de los pueblos», como un mal que había que combatir.

[2] El Rosario, plegaria extraordinariamente popular que se configuró en el siglo XIII, fue difundido en Europa por los dominicos; un concilio provincial de Toledo, celebrado en Peñafiel, en 1302, dispuso que diariamente, después de Completas, se cantase en alta voz en todas las iglesias la Salve Regina. A partir del prontificado de Juan XXII (1316-1334) se generaliza también en las diócesis hispanas el rezo del Ángelus: en unas constituciones de la diócesis de Oviedo, de 1381, se recuerda esta devoción como «es acostumbrado por todos los cristianos».

La jerarquía hispana salió al paso y trató de atajar el peligro y, a lo largo del siglo XIV, en múltiples sínodos y concilios provinciales, y estableció –como bien ha historiado Javier Fernández Conde– remedios para cortar el mal. Una buena parte de esas medidas irían dirigidas a la formación doctrinal del pueblo cristiano: la catequesis y la predicación de la fe cristiana [3].

Entre los clamores de reforma que vimos proliferar en la baja Edad Media en los distintos estamentos de la sociedad, alentados por los predicadores populares, que denunciaron todo tipo de males, eran particularmente denostados la mala instrucción y el desorden moral del clero, con la consiguiente desatención a la formación doctrinal de los fieles.

De las medidas adoptadas por las asambleas provinciales y diocesanas en esta centuria, para contrarrestar la ignorancia doctrinal, destaca la decisión del Concilio de Valladolid (1322), que ordenó a todos los párrocos que tuvieran escrito en sus iglesias, en tablas o cuadernos, y –lo que es más notorio– en lengua latina y romance, los artículos de la fe, los preceptos del decálogo, los sacramentos de la Iglesia y las especies de vicios y virtudes, para enseñarla a los fieles. Unido a este medio didáctico, estableció también la obligación de los párrocos de predicar al pueblo en las festividades de Navidad, Resurrección, Pentecostés y Asunción de Nuestra Señora, así como en los domingos de Cuaresma.

Estas normas determinaban el contenido esencial de la catequesis que habían de aprender los cristianos y, a la vez, un medio concreto –tabla o cartilla– para facilitar su aprendizaje. También fijaban la predicación de la doctrina por parte del clero en torno a los misterios de la Redención y en la fiesta de la Asunción de la Virgen, constatando la piedad mariana que ya se percibía en la centuria.

Las disposiciones del Concilio de Valladolid se repitieron con insistencia en los sínodos o concilios provinciales de diversas diócesis hispanas: Toledo (1323 y 1356), declarando la obligación de predicar en esas mismas fiestas en lengua latina y romance; Cartagena (1323) y

[3] Para conocer las disposiciones sinodales bajomedievales es imprescindible la consulta de A. García y García (dir.), *Synodicon Hispanum*, BAC, Madrid, 1981 y ss. Hasta ahora, cinco volúmenes.

Cuéllar, en Segovia (1325), poniendo de relieve la importancia de transmitir —con la predicación y con el ejemplo— las virtudes cristianas. El Sínodo de Palencia, de 1345, estableció una norma que daba un paso adelante en el aprendizaje de la doctrina por parte del pueblo cristiano, que en su mayoría había perdido el dominio del latín: la normativa de que en las iglesias se tuviesen escritos los puntos centrales de la fe cristiana en romance. Al año siguiente —1346—, se ordenó que todos los curas que impartiesen esta doctrina en sus iglesias llevasen el «libro» que se suponía ya copiado.

En 1367, el Sínodo de Segorbe mandó que se instruyese a los niños en las verdades fundamentales de la fe y las oraciones más frecuentes, precisando una orientación metodológica precisa: «iuxta modum et formam abecedarii sive alphabeti». Se realiza, así, la unión del aprendizaje de la lectura y escritura con la de las oraciones del cristiano; esta metodología perdurará en los albores de la Edad Moderna, y la habrá de fomentar el arzobispo de Granada, Fernando de Talavera, en la evangelización de los moriscos granadinos.

El Sínodo de Coria de 1406 se hizo eco de la ignorancia del «pueblo rudo» y, para remediarla, mandó que los párrocos dijesen los artículos de la fe y las obras de misericordia todos los domingos de Adviento y de Cuaresma, en la celebración de la santa misa, antes o después de la ofrenda.

En el Reino de Aragón, el Concilio de Tortosa de 1429, presidido por el cardenal Pedro de Fox, legado pontificio, ha sido destacado por los especialistas como decisivo para la fijación definitiva del contenido, estructura y características de los catecismos [4]. En él se determinó hacer un *Compendium breve rudimentorum Fidei Christianae*, que recogiera lo que todos los fieles deben creer (artículos de la fe), pedir (Padrenuestro), observar (mandamientos de la Ley de Dios), evitar (los pecados capitales), desear y esperar (la gloria del Paraíso) y temer (las penas del infierno). Este compendio había de ser completo: recoger toda la doctrina necesaria para la salvación; breve y claro. A la antigua tabla o cartilla aludida en las anteriores asambleas sustituye ya un tratado breve, catecismo o doctrina de la fe cristiana.

[4] *Cfr.* un buen resumen en J. M. Giménez Ribes, *Un catecismo para la Iglesia universal,* EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 26-29, con bibliografía.

En Castilla, un impulso notable a la labor de catequesis vino dado por el Concilio Provincial de Aranda de Duero, celebrado en 1473. Recogió en sus constituciones lo que el Concilio Nacional de Valladolid de 1322 había determinado sobre esta labor; en concreto, mandó a los párrocos que tuviesen escritos en sus iglesias los artículos de la fe, los mandamientos del Decálogo, los sacramentos y las virtudes y vicios. También estableció que los domingos comprendidos entre septuagésima al de Pasión, lo publicasen solemnemente.

Una innovación metodológica fue establecida por el Sínodo de Toledo, celebrado en Alcalá en 1480. Después de recordar la necesidad de que en las iglesias se tuviese en lugar visible una tabla con los contenidos de la doctrina de la fe, y la de que los párrocos la predicasen en determinados domingos del año, en la constitución final número 5 ordenó que en las iglesias parroquiales, el titular fuese ayudado de otra persona honesta que supiese leer y pudiera y quisiere enseñar a leer, escribir y cantar a cualquier persona, especialmente a los hijos de los feligreses. En esta misma línea, el Sínodo de Jaén, de 1492, encomendó a los sacristanes en las parroquias la obligación de enseñar la doctrina a los niños [5]; al mismo tiempo, se dirigió a los maestros de escuela diciéndoles que deberían enseñar a sus alumnos la cartilla de la doctrina cristiana; propuso también que se abriesen las escuelas en lugar cercano a las iglesias y que debería dejarse a los niños acudir a ella «al tiempo que se alza y se adora el Corpus Christi».

El importantísimo Concilio Provincial de Sevilla, de tanta trascendencia para América, como ha demostrado José Sánchez Herrero, introdujo, ya en 1512, una nueva normativa para la instrucción catequética de los fieles. Impulsó a los párrocos y confesores para que «les amonesten a que aprendan la confesión general, el padre nuestro, el ave maría, el creo [*sic*], la salve», y les ordenó, «cuando les oyeren de confesión que hagan recitar las expresadas oraciones y se enteren de si las saben y pronuncian bien corrigiendo lo que faltare en ambos ca-

[5] El Sínodo de Canarias de 1497 volvió a legislar esta medida, ampliándola de este modo: que el cura tenga consigo otro clérigo o sacristán para que enseñe a los hijos de los feligreses a leer, escribir y contar, las buenas costumbres, los aparte de los vicios y los instruya en la caridad y virtud, los mandamientos y todas las cosas concernientes a la doctrina cristiana: se delimita así una verdadera escuela primaria a nivel parroquial. La figura del sacristán catequista aparece también en el Sínodo de Badajoz de 1501.

sos» [6]. También estableció, para hacer posible la formación cristiana de los neoconversos judíos y musulmanes, que los prelados «designen personas honestas y doctas, competentes, que les instruyan». Se perfila la función de la catequesis como medio a la vez de alfabetización y de enseñanza del catecismo. Es una doble función que, sobre esta experiencia peninsular, pasará a las Indias en donde se le asigna, en muchos momentos, la labor del indígena, como veremos en el apartado correspondiente.

En este campo es interesante, ya en pleno siglo XVI, la iniciativa del obispo de Palencia, Luis Cabeza de Vaca (1538-1550), de crear un «Colegio para la Doctrina Cristiana» al que acudían los niños a mediodía para recibir la instrucción: «El campanero tocaba todos los días a la una despues de medio dia para que los niños vengan a doctrina cristiana, en buen tiempo desde cinquesma hasta la vendimia a las doce del dia».

Fueron constantes, pues, en estos siglos que antecedieron al descubrimiento de América las iniciativas promovidas en la Iglesia de los reinos hispanos para impulsar la labor de catequesis [7]. Instrucción catequética de los niños, y también de adultos, saliendo al paso de los defectos y carencias de su formación cristiana.

3. Catecismos

La tradición hispana de textos que expusiesen de modo breve y completo la doctrina cristiana para facilitar su enseñanza sistemática y ordenada se remonta a 1241. Con ocasión de un sínodo en Barcelona, Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona, publicó un manual *Summa*

[6] Esta indicación sinodal sevillana tuvo influencia posterior en América, en concreto el *Directorio para confesores* del III Concilio Mexicano, donde se recogía como praxis recomendable para elevar la formación doctrinal de los fieles. Sobre este *Directorio*, véase el cap. IX, epígrafe 2, c.2, *infra*.

[7] Sánchez Herrero ha localizado un total de 92 concilios y sínodos hispanos que trataron el tema de la catequesis desde el siglo XI a la primera mitad del XVI: 1 del siglo XI, 14 del XIII, 23 del XIV, 30 del XV y 24 a la primera mitad del XVI. De todos ellos, un 41,30 % están situados de 1474 a 1553, lo que es indicativo de la preocupación por la formación doctrinal del pueblo a partir del reinado de los Reyes Católicos, esto es la época en que la reforma eclesiástica en España se consolida.

Septem Sacramentorum, dirigido a los clérigos que habían de impartir y enseñar la doctrina, en el que además de recoger la doctrina sobre los sacramentos, como indica su título, se instaba a los sacerdotes a exhortar al pueblo a rezar el Padrenuestro, el Credo y el Avemaría, y a enseñárselos a sus hijos, y a transmitirles con fidelidad la doctrina contenida en el símbolo de la fe.

También en los Reinos de Aragón se señalan otras dos importantes obras de catequesis. Hacia 1286, Ramón Llull escribió en catalán su *Llibre de la Doctrina pueril*, que hasta la fecha aparece como el primer catecismo en lengua romance y que, a pesar del título, va dirigido a la formación de los sacerdotes [8]. Entre 1295 y 1297 se sitúa el *Dyalogus de elementis catholicae fidei, seu Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragoniae pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei*, escrito en latín por Arnaldo de Vilanova, presenta la novedad didáctica de estructurarse en forma de preguntas y respuestas; por primera vez es el maestro quien hace las preguntas al alumno, que ha de responder la doctrina ya aprendida: son los inicios del método interrogativo en los catecismos.

Sánchez Herrero, que ha destacado la intensidad catequética en Cataluña y Valencia durante el siglo XIII y hasta 1368, la atribuye no tanto a la repercusión del IV Concilio de Letrán, como a la presencia de herejes, especialmente albigenses; en Castilla el punto de partida para la intensificación de la labor de catequesis sería, para este autor, el Concilio Nacional de Valladolid de 1322.

Sobre tal tradición catequética, en el siglo XIV se impulsó la producción de catecismos para la transmisión de la doctrina cristiana. En esta centuria se encuentran obras en los distintos reinos hispanos. Mencionamos sólo las que tuvieron mayor incidencia en la labor catequética posterior. Entre 1328 y 1334, el infante don Juan, administrador apostólico de Tarragona redactó el *Tractatus brevis de articulis fidei*,

[8] Algunos autores (*cfr.* R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. cast., México, 1947, pp. 215-217; L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, BAC, Madrid, 1965, I, p. 402) han avanzado la hipótesis de que esta obra luliana habría influido en los primeros evangelizadores americanos, especialmente en Alonso de Molina. Tal hipótesis parece poco verosímil: *cfr.* J. M. Riera Sans, «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a sus fuentes teológicas», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologica*, 19, Pamplona, 1991, pp. 473-531.

sacramentis ecclesiae, preceptis decalogi, virtutibus et vitiis, que habría de tener notable influencia en los reinos aragoneses. Presentaba la novedad didáctica de intercalar, después de la exposición de cada uno de los mandamientos, un resumen en verso de los mismos, como ayuda mnemotécnica para el aprendizaje.

En 1340 apareció el *Catecismo de Albornoz,* escrito en castellano por el arzobispo de Toledo, cardenal don Gil de Albornoz. Recogía el contenido del *Tratado breve* del infante don Juan, ampliando la parte dedicada a las obras de misericordia. Hacia finales de siglo se sitúa el *Tratado de la Doctrina o Doctrina de la Discriçion,* atribuido al poeta toledano Pedro de Verague, que lo escribe en verso con finalidad didáctica. Fue realizado, según expresa el propio autor, para salir al paso de los daños ocasionados por la falta de doctrina que había padecido en su persona: «conosciendo en mi tales menguas; adoleçiendome de mis proxymos; acorde de ordenar el presente tractado describiendo los lazos en que cay por mi culpa menospreçiando la doctrina de la discriçion» [9]. Considerado comúnmente como catecismo, Sánchez Herrero lo sitúa, por su finalidad, entre los confesionarios.

En el siglo xv hay una fluctuación en la producción de catecismos peninsulares. Tras los primerísimos años, en que aparece alguna obra, sigue una etapa en que desciende la producción de catecismos. Finalmente, y a partir del Sínodo de Aranda (1473) o del de Toledo (1480), se inicia una recuperación.

De los primeros años del siglo xv es un catecismo «misional», dirigido a los indígenas canarios. Fechado en 1404, ha llegado a nosotros por estar insertado en *Le Canarien,* crónica de la conquista escrita por Gadifer de la Salle. Su contenido, que incluye —como todo catecismo— las verdades que se han de creer o artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, la doctrina acerca de los pecados y los novísimos, presenta la novedad de encuadrarlos en el contexto de la historia de la salvación. A partir de la creación, pasa a narrar el pecado de origen, la promesa de un Redentor y la historia del pueblo de Israel, el nacimiento, pasión y muerte y resurrección de Jesucristo, el

[9] En J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553», en M. A. Ladero Quesada (ed.), *En la España Medieval,* Madrid, 1986, vol. 2, p. 1.085.

mandato de evangelizar dado a los apóstoles y la venida del Espíritu Santo.

Ya en la segunda fase que mencionamos —en el último cuarto del siglo—, encontramos también un catecismo «misional», el del arzobispo de Sevilla, Pedro González de Mendoza, que, entre 1478 y 1482, hubo de afrontar en su diócesis la instrucción de los judíos conversos. Algunos autores le atribuyen un *Catechismus pro Iudeorum conversione,* que habría sido impreso en Sevilla, pero que hasta hoy no ha sido localizado.

Otra obra catequética «misional» fue el *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga,* del fraile jerónimo Pedro de Alcalá, que puede ser la traducción de una obra de Talavera. Fue impreso en Granada en 1505. En el contexto de una gramática árabe en 38 capítulos y un vocabulario castellano-arábigo incluye un pequeño catecismo en lengua árabe. Su contenido es muy elemental: el modo de signarse y santiguarse y las oraciones del cristiano, e inserta un breve apartado bilingüe, a dos columnas, sobre cuestiones fundamentales que han de ser tenidas en cuenta por los cristianos nuevos. Aquí aparece la confesión y la comunión y los deberes del cristiano. Toca cuestiones doctrinales de interés para conocer la lengua y cultura árabes: sobre los diez mandamientos, ocasiones en que se quebrantan (maleficios, encantamientos, adivinanzas, ciencias ocultas, agüeros, etc.). Por último, expone el sacrificio de la misa, en árabe, con algunas misas votivas.

En torno a 1500 se suele situar la *Cartilla para mostrar a leer los moços con la doctrina christiana que se canta: Amados hermanos.* Es un texto impreso sin indicación de fecha. Tiene dos partes: la primera es una cartilla para enseñar a leer, que muestra vocales y consonantes y las diversas posibilidades de combinación de ambas; la segunda es un tratado de doctrina cristiana. En este último, y en su primer apartado, se contienen las oraciones del cristiano, la confesión en latín y romance, el Magnificat y «el castigo y doctrina que dio un sabio a su hijo, el qual deve dar el maestro a sus discipulos»; el segundo apartado, que comienza con la frase recogida al final del título «Amados hermanos / pues somos christianos/ [...]», está escrito en forma versificada, con carácter claramente mnemotécnico, llegando a advertir que para ayudar a aprenderlo el niño acompañe su repetición con movimientos físicos, y contiene la señal de la cruz, las cuatro oraciones, los catorce artículos de la fe, los mandamientos de la Ley de Dios, los sacramentos, las

obras de misericordia, los sentidos corporales, el pecado mortal y el venial, las virtudes, los enemigos del alma, los dones y frutos del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y algunas oraciones devotas.

Con esta tradición catequética, que a lo largo de tres siglos fue perfilando tanto el contenido, como el método de la catequesis, iniciará el siglo XVI hispano lo que Álvaro Huerga ha llamado la «pasión de la centuria». Sánchez Herrero ha denominado el XVI como el «siglo de las Cartillas o de los catecismos de la Doctrina Cristiana». Luis Resines, que ha realizado una valiosa tarea de localización y estudio de la producción catequética hispana del siglo, habla de «una insospechada abundancia de catecismos», y la atribuye a que, enlazando con la más antigua tradición de la Iglesia, los catecismos se han demostrado un magnífico medio para transmitir la doctrina de la fe. Tal clima va a pesar decididamente en la evangelización americana, que se caracterizará por la especial atención en la edición de catecismos, desde el primer momento. La imprenta llevada por Zumárraga a México, publicará, desde 1539 y hasta el fallecimiento del arzobispo, sucedido en 1548, doce instrumentos pastorales, principalmente cartillas y doctrinas cristianas, varias de ellas de extraordinaria importancia. Algunas de estas piezas se editaron en ediciones bilingües, castellano-náhuatl. Algo parecido ocurrió también, aunque con algunos lustros de retraso, en Perú, Nueva Granada y Filipinas. Es evidente, pues, que las experiencias catequéticas peninsulares (con los judíos y moriscos), las tentativas canarias (con naturales paganos) y las tradiciones de las iglesias españolas (catequesis de niños y de adultos) influyeron en los planteamientos misionológicos americanos y filipinos. Estudiaremos detenidamente algunos de estos catecismos americanos en el capítulo VIII.

4. Confesionarios

Son opúsculos de moral práctica que exponen la doctrina y la praxis de la confesión. Según el diccionario de la Real Academia Española son «tratados o discursos en que se dan reglas para saber confesar o confesarse» [10]. Su finalidad es la de ayudar a los penitentes y a

[10] *Diccionario de la lengua española,* Madrid, 19.ª ed., 1970, p. 341.

los confesores a preparar y hacer bien la confesión personal. Establecida como precepto anual de la Iglesia por el IV Concilio de Letrán (1215), esto explica, en parte, la abundancia de obras de este tipo a partir de esas fechas.

Se escribieron numerosas «Sumas de confesores», obras de moral práctica. La más difundida en España –según Melquiades Andrés– fue la llamada *Defecerunt*, de san Antonino de Florencia (1389-1459), de la que se hizo una edición en latín en Valencia, y doce en castellano en diversas ciudades hispanas. Robert Ricard testimonia que su influencia llegó a América. Entre las obras españolas se difundió notoriamente el conocido *Enchiridium confessariorum*, o *Manual de Confesores* del doctor Navarro, Martín de Azpilcueta, de la segunda mitad del siglo XVI, con 92 ediciones, del que los grandes concilios III Peruano (1582) y III Mexicano (1585) hicieron abundante uso. Estas sumas eran de carácter erudito y compaginaban la doctrina teológica y jurídico-moral con las orientaciones prácticas sobre casos de conciencia.

También surgieron algunos confesionarios de carácter estrictamente práctico y no erudito, que recogían la relación de los pecados contra los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia y algunos complementos, según fuesen dirigidos a los confesores o a los penitentes. Se multiplicaron en toda Europa durante el siglo XV y son una buena confirmación de la praxis penitencial en esta centuria, en la que hubo un alto índice de cumplimiento pascual del pueblo cristiano, y también del sentido pastoral de muchos teólogos.

Eran generalmente muy breves y solían seguir un mismo esquema: comenzaban con una fórmula de acogida al penitente y avisos para la exhortación a la contricción, y terminaban con normas sobre la imposición de la satisfacción y formularios para la absolución. La parte central, que era la más amplia y fundamental, daba las pautas para examinar la conciencia; para ello, exponía un amplio interrogatorio del confesor al penitente, o las preguntas para el examen del propio penitente, siguiendo el orden de los mandamientos o pecados capitales, con el fin de facilitar la confesión íntegra de los pecados.

Han llegado a nosotros numerosas obras de este género confesional, cuyo estudio apenas ha sido comenzado. Tuvo gran difusión el *Confessionale*, de Andrés de Escobar o Andrés Hispanus, editado en latín en Pamplona (1495) y en castellano en Sevilla (1500). Vimos ya que el arzobispo de Granada, Fernando de Talavera, en su *Breve y muy*

provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano, con otros tractados muy provechosos, compuestos por el arzobispo de Granada, había incluido un tratado muy breve dedicado a la confesión, con una relación de pecados mortales y veniales agrupados en torno a los diez mandamientos. El arzobispo granadino justificaba su concisión para facilitar la práctica del sacramento. Algunos historiadores consideran esta obra, más que un confesionario, como un tratado amplio de doctrina cristiana; pero, en realidad, son varios tratados recogidos con un título general. Los tratados versan sobre: fiestas de guardar; breve forma de confesar, reduciendo los pecados a los diez mandamientos; doctrina sobre la restitución; disposiciones para la comunión; de la murmuración; del vestir y calzar; de las ceremonias de la misa; de cómo se ha de ordenar el tiempo.

Hubo tanta abundancia de confesionarios que, en 1544, Sarabia de la Calle escribía así:

> En la esciencia *[sic]* más dificultosa, que es del regimiento de las ánimas, cuya gobernación consiste principalmente en el sacramento de la penitencia, hay escrito tanto en lengua vulgar, que hay cuasi tantos confesionarios, que llaman, como confesores.

Melquíades Andrés recoge la producción de este género debida también a poetas hispanos y cita, entre otros, *La Confesión rimada,* de Fernán Pérez de Guzmán, con 189 coplas de arte mayor, y el poema titulado *Razón contra voluntad o Contra los siete pecados capitales,* de Juan de Mena.

También en América hubo una gran producción de confesionarios, desde que en 1565 fueron impresos los dos primeros en México, redactados por el franciscano Alonso de Molina. Los hubo para indios y para españoles. Entre estos últimos, el más destacadado fue escrito por Bartolomé de Las Casas e impreso en Sevilla en 1552. Pero entre todos, el que más éxito alcanzó fue el que se editó por orden del III Concilio Limense, en 1584. De estos confesionarios nos ocuparemos en el capítulo VIII.

5. Devocionarios y obras de espiritualidad

Además de los manuscritos que recogían las oraciones del canon de la misa para ayudar a la participación de los fieles, que ya hemos mencionado, se difundieron entre los cristianos los libros de las oraciones de las horas canónicas. Los «libros de las horas» de los reyes, conservados en museos y bibliotecas, son auténticas piezas de arte.

Isabel la Católica rezaba las horas, según atestigua Marineo Sículo. Fernando de Talavera en un opúsculo de conciencia escrito para doña María Pacheco, condesa de Benavente, sobre la *Manera de ordenar y emplear santamente el tiempo,* le aconsejaba que, después de levantarse y hacer las primeras oraciones: «Ataviada vuestra persona, vuestra primera ocupación sea rezar Prima, Tercia, Sexta y Nona de las horas de Nuestra Señora, que sin gran necesidad nunca debéis dejar».

Se escribieron obras de espiritualidad que llegaron a los fieles cultos. Algunas incluso fueron redactadas por fieles laicos. Melquíades Andrés recoge una relación de autores laicos de obras de espiritualidad en los reinos hispanos medievales: como las *Cantigas,* de Alfonso X el Sabio († 1284); o *El Libro Infinito y Tratado de la Asunción,* del infante don Juan Manuel. A López de Ayala († 1407) se deben traducciones de parte de las *Moralia,* de san Gregorio Magno, y del *De Summo bono,* de san Isidoro. Juan de Mena († 1456) escribió el *Tratado de vicios y virtudes;* Fernán Pérez de Guzmán († 1460), además de la *Exposición del Pater Noster y Ave Maria,* redactó *Las sentencias por las cuales puede el hombre tomar regla y doctrina y ejemplo de buen vivir.*

Se difundieron obras que insistían en el cumplimiento de los deberes del propio Estado. Abundan los libros dedicados a la formación de la mujer (Francisco Eixmenis escribe el *Libre de les dones,* que se publicó en Barcelona en 1494; Martín de Córdoba, el *Jardín de las nobles doncellas);* a la educación del gobernante (de mucha tradición en España, como el *Vergel de Príncipes,* de Rodrigo Sánchez de Arévalo); sobre los deberes y obligaciones de los diversos estados: papas, reyes, obispos, nobles, comerciantes, abogados, jueces, sacerdotes, religiosos. Rodrigo Sánchez de Arévalo, en el *Espejo de la vida humana,* reflexiona, por ejemplo, sobre la condición de gobernantes, de miembros de la curia y de la nobleza de la sangre, y también sobre la nobleza del dinero, del estudio y de las buenas costumbres.

Los fieles y, por supuesto los religiosos, usaron frecuentemente libros de lectura espiritual, para apoyar su vida de oración. En los catálogos de bibliotecas de la época los autores más frecuentes son san Agustín, san Gregorio Magno, san Bernardo, los Victorinos, David de Augsburgo, san Buenaventura, Juan Gerson, la *Imitación de Cristo,* las *Florecillas* de san Francisco, ambos Cartujanos, Ludolfo y Dionisio, etcétera.

Lógicamente, la tradición peninsular de obras devotas y de espiritualidad alcanzó a las tierras americanas. Es conocido que el primer libro que salió de la imprenta llegada a México por el arzobispo Juan de Zumárraga fue una obra de espiritualidad de san Juan Clímaco. Y él mismo compuso una *Regla cristiana breve,* que se imprimió en México, en 1547.

6. Sermonarios

Frente a la oratoria sagrada en latín, que el IV Concilio de Letrán de 1215 estableció como norma universal en la predicación, en el siglo XIV se difundió la predicación popular en lengua romance, en buena parte por la actividad apostólica de las órdenes mendicantes.

El Concilio de Valladolid de 1322, punto de partida y expresión del afán renovador de la formación doctrinal y religiosa de los fieles, estableció la obligatoriedad de que los párrocos, además de tener escritos en sus iglesias los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos y las virtudes y pecados, predicasen en lengua latina y romance sobre estos temas en días determinados. Señalaba concretamente, como hemos visto, las fiestas de Navidad, Resurrección, Pentecostés y en la de la Asunción de la Virgen, y en los domingos de Cuaresma. Al año siguiente, los sínodos celebrados en Toledo y Cartagena repetían esta misma obligación impuesta a los párrocos; y les hicieron eco, entre otros, los sínodos de Cuéllar (1325), Palencia (1345), Oviedo (1377), Salamanca (1396 y 1410), Coria (1406), Tortosa (1429), etcétera.

Estas medidas, al mismo tiempo que contribuyeron a la elaboración de cartillas y catecismos para el aprendizaje de la doctrina cristiana, ayudaron a la difusión de los «sermonarios», obras que recogían una colección de sermones, pláticas u homilías, reunidos con la finalidad de servir de guía a los párrocos o religiosos que habían de predicar

a los fieles. También aparecieron los llamados *Ars praedicandi*, o tratados con orientaciones sobre el modo de predicación. Es conocido, por ejemplo, el de Francesc Eiximenis († 1409).

Para Cañizares Llovera carecemos de una historia de la predicación española. El estudio introductorio al *Sermonario clásico*, realizado por Miguel Herrero, ofrece solamente el panorama de los siglos XVI y XVII; más recientemente, Cañizares ha investigado algunos de los textos comprendidos entre 1508, fecha de apertura de la Universidad de Alcalá de Henares, y 1592, año de la muerte de fray Luis de Granada. Presenta este autor 30 obras generales de esos años que tratan sobre la preceptiva. Entre ellas, una de Francisco de Vitoria, titulada *Preceptos de que se debe ayudar un buen predicador*. Recoge además 77 sermonarios –entre los cuales se hallan representados algunos de autores tan conocidos como san Juan de Ávila, santo Tomás de Villanueva, san Juan de Ribera, fray Luis de Granada, Pedro de Cobarrubias, Constantino Ponce de la Fuente– y 46 sermones sueltos, además de 18 obras que proporcionan materiales que pueden servir de ayuda al predicador. Entre éstas señala la de fray Luis de Granada, *Silva locorum qui frequenter in concionibus occurrere solent*, publicada en 1582.

Hubo, pues, un notable incremento de la oratoria sagrada paralela al proceso reformista de la monarquía hispana. El estilo de los sermones de la primera época de la reforma suele ser directo y sencillo. A partir del siglo XVII evolucionó hacia un culteranismo barroco. La estructura de cada sermón seguía, de ordinario, un orden similar. Recogían la doctrina o el texto bíblico sobre el tema o fiesta, y movían a la oración y a la respuesta personal del oyente. Suelen considerarse las siguientes partes: «enunciado» de la verdad que se tratará; «exposición» detallada de la doctrina sobre el tema; «exigencias morales» que implica la verdad expuesta; y «oración» que mueve a una respuesta personal. Vemos así cómo se hacía intervenir la inteligencia del que escuchaba, a la que iba dirigida la doctrina, y la voluntad, que se movía hacia una respuesta personal.

Desde el punto de vista retórico u oratorio, no apreciamos en la tradición parenética cincocentista ninguna novedad especial. Los predicadores renacentistas, e incluso los barrocos, emplearon los mismos recursos o modos de mover al oyente que los predicadores medievales. Devermond ha señalado, por ejemplo, que la novedad que supuso, en la segunda mitad del siglo XIII, el incluirse el autor como uno de los

personajes en alguna de las leyendas de las *Cantigas a Santa María,* de Alfonso X el Sabio, estaba tomado de los sermones populares anteriores y contemporáneos. Los predicadores altomedievales, en efecto, acudían con frecuencia a «exempla» autobiográficos para captar la atención y motivar a sus oyentes.

Esta pasión por la predicación, despertada por los sínodos bajomedievales, y bien comprensible en un contexto en el que la palabra –y no la página escrita– constituía el vehículo propio y casi exclusivo de trasmisión de las ideas, tuvo lógicamente su repercusión en América. El mismo Lutero lo había advertido en 1511, mucho antes de la crisis «protestante», y por ello se había dedicado intensamente a la predicación [11]. También desde los primeros tiempos de la evangelización americana aparecieron sermonarios, muchas veces bilingües, que facilitaron la labor de predicar tanto a indígenas como a los «cristianos viejos».

Dentro del primer grupo, es decir, los sermonarios para naturales, podríamos considerar el primer catecismo americano, obra de fray Pedro de Córdoba, que recoge la primitiva predicación de los dominicos en las Antillas, aunque con algunas «adiciones mexicas», es decir, con añadidos para adaptar el catecismo a la nueva situación novohispana. La segunda edición de esta *Doctrina christiana,* publicada en México en 1548, estaba estructurada en dos partes: una cartilla y un sermonario de 40 pequeños sermones bilingües (castellano-náhuatl). Con todo, el ejemplar más acabado de sermonario catequético para indios, trilingüe en este caso (castellano, quechua y aymará), habría de confeccionarse algunos lustros después, al término de lo que se ha llamado evangelización fundante. Fue preparado por el III Concilio Limense (publicado en Lima, en 1585). Se trata de un amplísimo sermonario constituido por 31 sermones, explicativos de los misterios de la fe, los sacramentos, los mandamientos y los novísimos.

Dentro del segundo grupo de sermonarios, es decir, las colecciones de sermones para instrucción de españoles o de indios más formados, destacan la oratoria cuaresmal del agustino fray Alonso de la Vera Cruz, editada por Ernest J. Burrus. Estos sermones, estudiados

[11] Sobre la importancia de la predicación para la difusión de las ideas luteranas, *cfr.* R. García Villoslada, *Martín Lutero,* BAC, Madrid, 1973, I, pp. 172-175.

teológicamente por Olimón Nolasco y por Paul O'Callaghan, son de fecha incierta, aunque probablemente corresponden a su magisterio universitario mexicano, o sea, de 1553 a 1559.

7. Teatro religioso español en la baja Edad Media

Es antigua la tradición medieval del teatro religioso en los reinos hispanos. De la castellana nos hablan *Las Partidas,* de Alfonso X el Sabio, en su conocida ley 34 del título VI de la Primera Partida:

> Los clérigos [afirma] no deben ser fazedores de juegos de escarnio porque los vengan a ver gentes, como se fazen. E si otros omes lo fizieren, non deben los clérigos y [allí] venir, porque fazen y [allí] muchas villanías e desaposturas. Nin deben otrosí estas cosas fazer en las Eglesias [...] ca la Eglesia de Dios es fecha para orar e non para fazer escarnios en ella [...]. Pero representación ay que pueden los clérigos fazer, asi como de la nascencia de Nuestro Señor Jesu Christo, en que muestra cómo el ángel vino a los pastores e cómo les dixo cómo era Jesu Christo nacido. E otrosí de su aparición, cómo los tres Reyes Magos lo vinieron a adorar. E de su Resurrección, que muestra que fue crucificado e resucitado al tercer día; tales cosas como éstas que mueven al ome a fazer bien e a aver devoción en la fe, pueden las fazer, e demás, porque los omes ayan remembranza que según aquéllas fueron las otras fechas en verdad. Mas esto deven fazer apuestamente e con gran devoción, e en las ciudades grandes donde ovieran arzobispos e obispos, e con su mandado [...] e non lo deven fazer en las aldeas nin los lugares viles, nin por ganar dinero con ellas.

El historiador Adolfo Federico Schack concluía, al comentar el texto anterior, que a mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones de dramas religiosos, dentro y fuera de las iglesias, y que las piezas representadas no eran sólo mudas pantomimas, sino que se recitaban. Esto último lo deducía de la mención del nacimiento del Señor «en que muestra cómo el ángel vino a los pastores, en como *les dijo* cómo era Jesu Christo nacido».

Contemplando el texto, desde la finalidad que nos propusimos en este capítulo, es decir, la del estudio de los medios que impulsaron la vida de fe y la religiosidad del pueblo cristiano en la España bajome-

dieval, nos encontramos con que el legislador castellano destacaba en las representaciones que se hacían en las iglesias sobre los misterios de la vida del Señor, una meta precisa «tales cosas como éstas que mueven al ome a fazer bien e a aver devoción en la fe, pueden las fazer, e demás, porque los omes ayan remembranza que según aquéllas fueron las otras fechas en verdad».

Claramente aparece expresada en *Las Partidas* la doble finalidad que se propone a estas representaciones sacras: contribuir al conocimiento de los misterios de la fe, y despertar la devoción del cristiano. También señala el texto de *Las Partidas* los tres grandes temas que solían ser objeto de estas representaciones: el Nacimiento, la Epifanía, y la Muerte y Resurrección del Señor. Alrededor de esas festividades litúrgicas se iniciaron los primeros *tropos* o ampliaciones verbales de pasajes litúrgicos, como introducción, interpolación o conclusión de la respectiva liturgia. Comenzaron siendo cantados o recitados por varias partes del coro o por clérigos y acabaron siendo escenificados, pudiendo considerarse como verdaderas representaciones sacras.

El tropo más conocido es el *Quem quaeritis,* que se recitaba en la misa de Pascua, antes del Introito. Un cantor o varios cantores se acercaban al sepulcro en busca del cuerpo del Redentor, y un grupo de ángeles, que guardaban la entrada, les hacía aquella pregunta, comenzando así el diálogo. A partir de él surgieron una serie de piezas sencillas litúrgico-dramáticas, en torno al tema de la *Visitatio sepulchri.* A esto se añadieron el llamado *Officium pastorum* y el *Ordo prophetarum,* ambos relacionados con la Navidad; y también el *Ordo stellae,* centrado en torno a la Epifanía. Surgieron después otros temas religiosos relacionados con las vidas de los santos, con su martirio y sus milagros.

Los más antiguos dramas litúrgicos castellanos, que se han encontrado en el monasterio de Silos, son del siglo XII, ambos pertenecen al ciclo de la *Visitatio sepulchri.* En los reinos catalano-aragoneses hay una rica tradición de tropos y de dramas litúrgicos: los más antiguos son de fines del siglo XI y del XII y se han encontrado en el archivo de la catedral de Huesca: uno corresponde al ciclo de la *Visitatio sepulchri,* en concreto desarrolla el tema del *Quem quaeritis,* y otro al *Officium pastorum.*

Estas piezas sencillas se representaron cada año siguiendo el ritmo del calendario litúrgico y la mayoría de ellas carecían de texto escrito, ya que se escenificaban siguiendo una costumbre establecida por tra-

dición oral. Del interior de los templos, en las distintas capillas, que ofrecían la posibilidad de representar varias escenas, salieron a los atrios de las iglesias, a los claustros y a las plazas adyacentes. En los reinos catalano-aragoneses se rodearon de elementos espectaculares y coloristas, que no se conocieron en Castilla. «En la *Consueta de Sant Jordi,* la lucha del santo montado a caballo con el dragón que echaba llamas por la boca, rebasaba todas las emociones que un espectador medieval pudiera apetecer», afirma Juan Luis Alborg.

Los historiadores de la literatura distinguen el *drama litúrgico,* que sería el desarrollo de los antiguos tropos o secuencias, y cuya representación está conectada con la celebración litúrgica de la fiesta, del *drama religioso,* formado cuando las representaciones aparecen ya secularizadas. En la catedral de Toledo se ha encontrado una de las piezas más antiguas de teatro religioso en lengua romance: el *Auto o Representación de los Reyes Magos,* compuesto a mediados del siglo XII, en castellano. Es un fragmento de 147 versos polimétricos, descubierto en un códice de comentarios bíblicos.

Comienza con los tres monólogos de los reyes, en que cada uno narra el hecho de haber visto una estrella desconocida, que interpreta como señal del nacimiento del Mesías y se resuelve ir a adorar al recién nacido. Iniciada la marcha, se encuentran los tres reyes y deciden ir juntos. Al preguntarse cómo conocerán la divinidad del Niño, Baltasar propone que le ofrezcan oro, incienso y mirra: si elige el incienso, será prueba de que es rey del Cielo. Llegados a Judea, acuden a Herodes que, al saber el objeto de su viaje, les pide que le den noticia al encontrar al Niño que buscan. Al quedarse solo Herodes, enfurecido, llama a sus consejeros que no saben darle información. Aquí se interrumpe el fragmento.

La permanencia del teatro religioso hasta los albores de la Edad Moderna queda reflejada en múltiples testimonios. En el último tercio del siglo XV, el Concilio de Aranda (1473) —al que, como hemos visto, corresponde una función activa en los planes de reforma castellana— prohibió la introducción de juegos escénicos, máscaras, etc., en el interior de las iglesias durante la celebración de las principales fiestas litúrgicas, y añadía «No se entienda por esto que prohibimos también las representaciones religiosas y honestas, que inspiran devoción al pueblo». Seguía existiendo ese teatro y se le acogía, como lo había he-

cho el Rey Sabio en *Las Partidas,* como inspirador de la devoción popular.

En los reinos catalano-aragoneses se tienen datos de una rica tradición dramática religiosa, más abundante en piezas que la castellana, correspondientes a los ciclos de Navidad, de la Pasión del Señor y de la Pascua y de la Asunción de la Virgen. Muchas de ellas se han conservado en manuscritos de los siglos XVI y XVII. En Cataluña hay noticias de las representaciones de la Pasión del Señor en Lérida, Tarragona y Sóller, pero no se conservan los textos. La famosa *Pasión de Cervera* fue compuesta por Pere Pons y Baltasar Sança en 1534, y de la también famosa *Pasión de Olesa,* sabemos que se representó ya en 1642. De la *Representació de l'Assumció de Madona Sancta Maria,* de Prades, ha llegado hasta nosotros el texto del siglo XIV, «sencillo e ingenuo», al decir de Martín de Riquer. Del conocidísimo *Misterio de Elche,* que aún se sigue escenificando —también de la Asunción de la Virgen— dudan los especialistas sobre la antigüedad de su texto; aunque los más antiguos que se conservan son del siglo XVII, los estudiosos suponen un texto primitivo de la segunda mitad del XV, y destacan el empleo de la música como particularidad de las representaciones dramáticas religiosas de esta zona de Alicante.

Hay, pues, en los reinos hispanos en los albores del descubrimiento y evangelización americana, una abundante y variada experiencia de representaciones sacras: unas más íntimamente relacionadas con la ceremonia litúrgica, otras —ya secularizadas— de teatro religioso, desarrollado fuera del templo. Todas ellas encaminadas a realizar una verdadera catequesis en el pueblo, ilustrándoles los misterios principales de la fe y avivando la piedad. Esta experiencia llegará a tierras americanas por iniciativa y trabajo de los misioneros, que también en el nuevo continente se propusieron emplear los medios adecuados a las circunstancias de los neófitos en la fe cristiana, para acercar a ellos los principales misterios de la vida del Señor. Toribio de Benavente, uno de los doce apóstoles franciscanos de México, ha descrito bellamente las representaciones teatrales durante la década de 1530, llevadas a cabo con fines evangelizadores.

SEGUNDA PARTE

LOS PRIMEROS PASOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA

Capítulo VI

LA AMÉRICA QUE HALLARON LOS ESPAÑOLES

1. La geografía física y humana de América Central y las Antillas, y sus tradiciones religiosas

El arco antillano, desde el cabo de San Antonio, al oeste de Cuba, hasta la pequeña isla de Aruba, frente al golfo de Venezuela, comprende tres grandes unidades: las Antillas Mayores (Cuba, Jamaica, La Española y Puerto Rico), alineadas de oeste a este; las Antillas Menores, orientadas de norte a sur, en la parte central del arco; y las Antillas Venezolanas y Holandesas, alineadas de este a oeste, desde Trinidad a Aruba.

Cuba es la mayor isla del Caribe, con 114.524 kilómetros cuadrados, seguida en extensión por La Española (que actualmente alberga dos repúblicas: Santo Domingo y Haití), Jamaica y Puerto Rico. La primera ocupada por los marinos castellanos fue La Española, en 1492. Posteriormente pasaron a las demás grandes Antillas (Puerto Rico en 1508, Jamaica en 1509 y Cuba en 1511). En ellas hallaron una población autóctona constituida por taínos y caribes, procedentes de las zonas agrícolas del Orinoco.

Los taínos estaban divididos en cacicatos. Eran politeístas, y tenían abundantes figuras religiosas que representaban seres humanos y animales. Iban prácticamente desnudos, trabajaban el hueso, la piedra y las maderas duras. Practicaban el juego de la pelota, organizaban sus poblados en torno a una gran plaza, reservada para las ceremonias, tejían el algodón y eran polígamos.

Los caribes suplantaron a los varones iñeris de las Antillas Menores, cuando éstos se extinguieron, y se quedaron con sus mujeres. Eran

fieros guerreros, antropófagos y hábiles navegantes. Vivían en pequeños poblados costeños. Los hombres habitaban una gran casa en medio del poblado, mientras que las mujeres, con los niños, se distribuían alrededor, en casas menores.

Resulta muy interesante conocer las creencias religiosas de los taínos para valorar mejor la estrategia pastoral que trazaron los primeros evangelizadores antillanos. Conocemos el panteón taíno y sus principales mitos por la *Relación,* de fray Ramón Pané. Este ermitaño jerónimo se trasladó a América en el segundo viaje de Cristóbal Colón (1493)[1]; aprendió la lengua taína, comenzó la evangelización de cinco caciques de La Española (Guanaóboconel, Guarionex, Guamanacoel, Mabiatué y Mahuabiatíbire) y consiguió los primeros frutos apostólicos con la conversión de Naboria y toda su casa. Por orden del almirante acabó de escribir, hacia 1498, su famosa *Relación*, incorporada posteriormente por Hernando de Colón, hijo natural de Cristóbal, a su libro *Historia del Almirante*, terminada en 1539. Esta *Relación* consta de 26 breves capítulos de importancia capital para la etnografía americana. Las palabras introductorias de la *Relación*, que son como el resumen de las creencias taínas, suenan así:

> Creen que hay en el cielo un ser inmortal, que nadie puede verlo y que tiene madre, mas no tiene principio; a éste le llaman Yucahu Vagua Maorocoti y a su madre llaman Atabey, Apito y Zuimaco, que son cinco nombres. Éstos de los que escribo son de la isla Española; porque de las demás islas no sé cosa alguna, pues no las he visto jamás. También saben de qué parte vinieron, y de dónde tuvieron origen el sol y la luna, cómo se hizo el mar y a dónde van los muertos. Creen que los muertos se aparecen por los caminos cuando alguno va solo; porque, cuando van muchos juntos, no se les presentan. Todo esto les han hecho creer sus antepasados; porque ellos no saben leer, ni contar sino hasta diez [preámbulo].

Pané testimonia que les predicaba tanto la fe como las costumbres de los cristianos. Les enseñaba a practicar en común las oración,

[1] En la misma expedición pasaron tres franciscanos, que regresaron a España en 1500: Rodrigo Pérez, Juan Tisim y Juan Deledeule. Con la expedición de Ovando, de 1502, llegaron a las Antillas 17 franciscanos, 13 de los cuales eran sacerdotes.

en unas casas especiales de oración. Aprendían, en primer lugar, el Paternóster, Avemaría y el Credo, que recitaban dos veces al día. Después, y poco a poco, les daba a conocer «que hay un solo Dios que ha hecho todas las cosas y creó el cielo y la tierra, sin discutir acerca de otra cosa, ni se les diese más a entender, porque eran propensos a la fe» (cap. 26). Finalmente, y al cabo de un largo catecumenado, que podía durar dos o tres años, y en el cual debían demostrar fahacientemente que podían vivir las principales exigencias de la religión católica —concretamente la monogamia—, les administraba el bautismo.

Era una pastoral, en definitiva, al servicio de una determinada cultura religiosa, lo cual demuestra el gran talento misionero de Pané. Nada se dice en la *Relación* sobre los artículos cristológicos y eclesiológicos. Pero es de suponer que recibirían algunas nociones elementales, al aprender el Credo y, sobre todo, al memorizar el Avemaría.

De este modo, fue tomando forma la vida religiosa en La Española. La pronta creación de tres diócesis en Santo Domingo, por la bula *Illius fulciti praesidio*, del papa Julio III, en 1504, demuestra que la evangelización había progresado bastante. Y, aunque Fernando el Católico decidiese retener la citada bula, por no hacer referencia al patronato, la voluntad pontificia de que la Iglesia en América se desarrollase por caminos de normalidad parece evidente.

2. El marco geográfico mesoamericano, sus costumbres y su vida religiosa

Colón había llegado a las bocas del Orinoco y a la península de Paria durante su tercer viaje (1498). En 1499, Ojeda había explorado las costas de Venezuela. En 1513, Vasco Núñez había cruzado el istmo del Panamá. De 1514 es la expedición de Pedrarias Dávila a Darién y Tierra Firme. Siguieron después los viajes exploratorios de las costas yucatecas y del golfo de México, hasta que finalmente Hernán Cortés llegó a México, en 1519.

a) *Cultura olmeca*

El área mesoamericana, vasta extensión geográfica comprendida entre la actual Nicaragua y Guatemala, al sur, y el río Pánuco (San Luis Potosí), al norte de Ciudad de México, había sido la cuna de las culturas mexicas. La más antigua de éstas fue la cultura olmeca [2], ubicada al sur de la actual República, donde se juntan las dos cordilleras mexicanas, en los límites con las selvas tropicales del Yucatán. Floreció en el II milenio a.C. y duró hasta el siglo II d.C. En esta cultura se observa el paso de la aldea a la ciudad, la construcción de centros religiosos ceremoniales, la aparición de una escritura jeroglífica, la invención del calendario de 260 días, la talla de altares monolíticos gigantescos y de cabezas de colosales proporciones. Los olmecas estaban dividos en dos grandes estratos sociales: los sacerdotes, dedicados a la astrología, matemáticas, ordenación de los trabajos agrícolas, construcciones urbanas y culto religioso; y la clase popular, dedicada a la artesanía (cerámica, dibujo y escultura) y a la agricultura. Esta cultura fue la madre de todas las grandes civilizaciones americanas. El dios olmeca por excelencia era el jaguar.

b) *Cultura de Teotihuacán*

Otra cultura posterior, surgida entre el 400 a.C. y el 800 d.C., fue la de Teotihuacán, cuya influencia se dejó notar en todo el valle central de México y al sur, en el Yucatán y Guatemala. Su capital religiosa fue Teotihuacán, que era, además, centro de un importante imperio comercial, y llegó a tener unos 100.000 habitantes, en su época de mayor esplendor, entre el 300 y el 650 d.C. Su dios principal era Tlaloc, el dios de la lluvia. Su cultura era fundamentalmente agraria. Otro dios importante fue Quetzalcóatl, serpiente emplumada, origen celeste del ser humano. Conocían el calendario de 260 días. Practicaban la incineración de los cadáveres, y representaban los números con puntos y

[2] He aquí la relación sucesiva de culturas: olmeca, de teotihuacán, zapoteca, totamaca, maya, tolteca y azteca. Lógicamente, y dada la finalidad de este libro, sólo daremos unas pinceladas de las más importantes.

rayas. Los mexicas de esta cultura fueron grandes constructores de templos piramidales, como los templos del sol y de la luna, en Teotihuacán. Dominaron la pintura mural y la talla de la piedra.

c) *Cultura maya*

La cultura maya floreció primero en Honduras y Chiapas, del 300 al siglo IX de nuestra era, con una inflexión en el 600, seguida de una recuperación. Construyeron grandes centros ceremoniales, que llegaron a tener hasta 50.000 habitantes, constituidos por gigantescos complejos de templos, pirámides y palacios sobre una plataforma elevada. Los templos tenían el techo en forma de bóveda o arco falso. Escribían por medio de glifos y esculpían estelas en piedra. Tenían importantes conocimientos matemáticos y astronómicos, porque el estudio del tiempo –tanto del presente como del pasado– acercaba el hombre a la divinidad. Tenían un calendario de cuenta larga, que abarcaba 52 años. Representaban los números por medio de puntos y rayas. La cultura maya sureña desapareció bruscamente, quizá por un progresivo empobrecimiento de la tierra agrícola y por una serie de revueltas de las clases populares contra sus dirigentes. Hubo un renacimiento posterior, denominado etapa yucateca, después de la emigración de los mayas hacia el norte y su instalación en la península de Yucatán. Allí se mezclaron con gentes foráneas, seguramente toltecas, que se mayanizaron, aunque aportaron su serpiente emplumada (Quetzalcóatl), que pasó a denominarse Kukulkán. Los mayas yucatecos crearon los grandes centros ceremoniales de Chichén Iztá y Uxmal. Este renacimiento se sitúa entre el siglo IX de nuestra era y el final del siglo XII. La decadencia definitiva maya comenzó a mediados del siglo XV, provocada por una serie interminable de guerras civiles entre las distintas ciudades yucatecas.

Las mejores fuentes para conocer sus costumbres religiosas son la *Relación de las cosas de Yucatán*, de fray Diego de Landa, redactada probablemente en 1566; y el famoso *Popol Vuh*, libro religioso por excelencia de los mayas. Creían en la inmortalidad humana, es decir, en una vida futura, sublimación de los goces sensuales de esta vida. Recibían una especie de bautismo, con agua, para renacer y para que les fueran perdonados los pecados, que confesaban a sus sacerdotes. Los

misioneros no pudieron establecer el origen de tal bautismo, como lo declara Diego de Landa. Conocían el matrimonio monógamo e indisoluble, aunque en la práctica facilitaban mucho el divorcio.

El panteón maya rara vez se representaba en forma humana, sino más bien con atributos zooantropomorfos. Aunque hay indicios que apuntan al monoteísmo, los mayas fueron, en la práctica, politeístas. Su deidad suprema fue Itzam Na, dios creador del cielo y la tierra, de la vegetación y del inframundo. Se le representaba por un lagarto o una iguana. Fue también importante el dios Chac o dios de la lluvia; el dios Ah Kin, o dios del sol; Ix Chel, o diosa de la luna; etc. Influidos por las culturas del norte incorporaron la serpiente emplumada o Kukulkán, y Tláloc o dios de la lluvia. Sus dioses estaban enfrentados entre sí, en perpetuo combate. A tal lucha se sumaba el tremendo antagonismo entre el cielo y la tierra, muestra del dualismo religioso maya: el cielo masculino y la tierra o inframundo femenino, al unirse, daban lugar a la vida. Los mayas practicaron, además, sacrificios humanos, especialmente en el período posclásico.

d) *Los aztecas*

Constituyen la más tardía de las civilizaciones mesoamericanas, que se desarrolló entre 1325 y 1520 d.C., en el valle de México. Este valle es una meseta de unos 8.000 kilómetros cuadrados, en cuyo centro se hallaban varios lagos de poca profundidad, alrededor de los cuales prosperaron una serie de ciudades. Una de ellas, Tenochtitlán, consiguió crear un gran imperio durante el siglo XV y primer cuarto del siglo XVI.

Los aztecas, descendientes de los chichimecas, pueblo guerrero procedente del norte, asimilaron múltiples tradiciones durante un largo período itinerante, hasta que finalmente se establecieron en el valle de México, en una isla del lago Texcoco, en el año 1324. La ciudad de Tenochtitlán tenía unos 9 kilómetros cuadrados. En su centro se hallaba un gran recinto ceremonial cuadrangular, que contaba con 78 edificios. Entre ellos destacaba el templo mayor, dedicado al dios sol (Huitzilopochtchi), el templo del dios de la lluvia (Tláloc), de la serpiente emplumada (Quezacóatl), etcétera.

Las descripciones más acabadas del mundo azteca y de sus creencias ancestrales proceden de obras escritas por los primeros franciscanos etnógrafos, principalmente Toribio de Benavente (*Historia de los indios de la Nueva España*, fechada en 1541) y Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*, terminada hacia 1577). La religión azteca presentaba —según Germán Vázquez Chamorro— dos rasgos característicos: el politeísmo y el ceremonialismo. Los complejos rituales tenían como finalidad atraer y conservar el favor de las divinidades, con frecuentes sacrificios humanos.

Brevemente, el panteón azteca tenía su origen en el primer matrimonio de los dioses, que procreó cuatro hijos. El segundo vástago, Tezcatlipoca, fue el que gobernó el universo. Los restantes seres del cosmos debían su origen a la acción del tercer y cuarto hijo de la primera pareja divina, denominados, respectivamente: Quetzalcóatl (la deidad benéfica) y Huitzilopochtli. Una vez puesto en marcha el universo, los dioses se olvidaron de él y se enfrascaron en terribles e inacabables combates. Quetzalcóatl (la serpiente emplumada) y Tezcatlipoca (primer hijo y deidad maléfica) trataron de identificarse con el sol, a fin de manejar por completo a los hombres. De esta manera se introdujo en la mitología azteca el ciclo de los cuatro soles, hasta la extinción del astro solar. Hubo, pues, que recrearlo (quinto sol). Esto lo consiguió Nanahuatzin, un diosecillo enfermo, que se sacrificó, arrojándose al fuego, para dar nueva vida al sol. Sin embargo, el nuevo sol no se movía, por lo que las restantes deidades acordaron morir para ponerlo en movimiento.

La necesidad de «conservar» el sol sirvió de coartada religiosa a los gobernantes aztecas para poner en marcha una política de expansión imperialista. Las guerras tenían como finalidad, no sólo recabar cuantiosos tributos, sino, y muy particularmente, la captura de víctimas para los sacrificios humanos, que debían ofrecerse para la conservación del sol, pues el universo estaba continuamente en peligro; y para salvarlo se precisaba la sangre, sustancia vital que alimentaba a los dioses. Después del sacrificio, era frecuente el canibalismo ritual.

Puede decirse, por consiguiente, que uno de los rasgos característicos de la religión azteca fue el sacrificio humano, que ya había aparecido con anterioridad en la religión maya, pero del cual no hay constancia en los pueblos preaztecas del valle de México.

En tal contexto religioso-cultural hubieron de desarrollar su labor evangelizadora los primeros franciscanos pasados a Mesoamérica [3]. Fueron quince, como se sabe: dos, que llegaron con Cortés (Pedro Melgarejo de Urrea y Diego Altamirano); tres, que procedentes de Flandes, desembarcaron en 1523 (Pedro de Gante, Juan Tecto y Juan de Ayora); y, finalmente, los famosos doce apóstoles de México, arribados en 1524, entre los cuales: fray Martín de Valencia, que era el prior, y fray Toribio de Benavente, alias *Motolinía.* Las «pláticas», que los misioneros sostuvieron con los principales aztecas y sus sátrapas, nos han sido conservadas en los famosos *Memoriales* franciscanos, y han sido después reproducidas parcialmente por Motolinía y, muy especialmente, por Bernardino de Sahagún, en su obra: *Coloquios de los doce apóstoles,* redactados hacia 1564.

El capítulo IV de los *Coloquios,* correspondiente a la plática primera, nos da la clave de la predicación franciscana:

> El verdadero Dios y universal Señor, creador y dador del ser y vida que os venimos a predicar, no es de la condición de vuestros dioses. No es engañador, ni mentiroso, no aborrece, ni desprecia a nadie, ninguna cosa mala hay en él. En gran manera aborrece todo lo malo y lo veda y prohíbe porque él es perfectamente bueno, es abismo de todos los bienes, es sumamente amoroso, piadoso, misericordioso. En lo que más claramente muestra su infinita misericordia es haberse hecho hombre acá en este mundo, semejante a nosotros, humilde y pobre como nosotros. Y murió por nosotros, derramó su sangre por nuestra redención para librarnos del poder de los demonios, nuestros enemigos crueles y malvados (que son éstos que vosotros tenéis por dioses). Decís que os dan el ser y la vida, y sacrificáis delante de ellos y los adoráis: pues ellos son los que os inducen a todo género de pecados, aborrecimiento, agüeros y disensiones, a que comáis carne humana, etcétera.

Este largo párrafo muestra constantes alusiones a la cosmogonía azteca y sale al paso de muchas formas rituales precolombinas.

Supuestas las grandes diferencias entre el mundo antillano, donde evangelizó, desde 1510, una comunidad de dominicos presidida por

[3] Con Hernán Cortés iba también un mercedario, de nombre fray Bartolomé de Olmedo.

Pedro de Córdoba, y el mundo mesoamericano, parece lógico que la *Doctrina cristiana* de fray Pedro de Córdoba († 1521), uno de los catecismos más influyentes en la evangelización mexicana, sufriese algunas transformaciones importantes para adaptarla a la nueva idiosincrasia continental y merecer imprimirse en México, en 1544 y 1548. Estas modificaciones se conocen como las «adiciones mexicanas», que Miguel Ángel Medina, el moderno editor de la *Doctrina*, ha podido individualizar. En ellas se hace referencia a las divinidades aztecas y a algunas costumbres mexicas.

Es comprensible —como testimonia Sahagún— el pesar de los sátrapas aztecas por tener que abandonar su religión, que se hallaba tan íntimamente representada en las tradiciones culturales y en los usos sociales:

> Habéisnos dicho que no conocemos a aquél por quien tenemos ser y vida [es el tema religioso central], y que es Señor del cielo y de la tierra. Asimismo decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa. Espantámonos de tal decir como éste, porque los padres y antepasados que nos engendraron y regieron *[sic]* no nos dijeron tal cosa. Mas, antes, ellos nos dejaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que vivieron sobre la tierra. Ellos nos enseñaron de la manera que los habíamos de honrar; y todas las ceremonias y sacrificios que hacemos, ellos nos los enseñaron. Dejáronnos dicho que mediante éstos vivimos y somos, y que éstos nos merecieron para que fuésemos suyos y los sirviésemos en innumerables siglos, antes que el sol comenzase a resplandecer ni a haber día [alusión al quinto sol] [*Coloquios*, cap. IV].

En todo caso, la conversión de los aztecas a la fe cristiana fue rápida y espectacular. Pedro de Gante, por ejemplo, testificaba, en 1529, es decir, seis años después de su llegada a México, que él mismo, con otro fraile franciscano, había bautizado no menos de 200.000 indios. El natural religioso de los nahuas contribuyó, sin duda, a la conversión. Pero no puede ignorarse, como causa coadyuvante, el correcto planteamiento misional por parte de los franciscanos, insistiendo en la misericordia y bondad divinas, en el mérito sobreabundante de un único sacrificio cruento: el del Hijo de Dios encarnado, y en la creación libre por parte de Dios, sin colaboración de criatura alguna. La benig-

nidad de la fe católica, tan opuesta a la crueldad de los planteamientos religiosos aztecas, pudo influir también en la conversión de los mexicas.

Finalmente no puede descartarse el influjo del talante melancólico de Moctezuma II (1502-1520), señor de los aztecas, como muy bien señala Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*:

> Este Motecuzoma tenía por sus pronósticos y agüeros que su gloria, triunfo y majestad no había de durar muchos años; y que en un tiempo había de venir gente extraña a esta tierra, y por esta causa vivía triste, conforme a la interpretación de su nombre; porque Motecuzoma quiere decir hombre triste, y sañudo, y grave, y modesto, que se hace temer y acatar, como de hecho éste lo tuvo todo [Epístola proemial, n.° 16].

Los ocho pronósticos y agüeros pueden leerse, con todo detalle, en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, redactada por Bernardino de Sahagún (lib. XII, cap. 1).

3. Las culturas andinas: el Incario

Francisco Pizarro llegó a Perú en septiembre de 1532, fundando la ciudad de Piura, y a Cuzco en noviembre del año siguiente, después de una asombrosa marcha por los Andes hasta el corazón del imperio incaico. Posteriormente fundó la ciudad de Lima, en enero de 1535, junto al río Rimac, frente al océano Pacífico. Los españoles conocieron, a pesar de su dramática crisis coyuntural, un sólido Estado que abarcaba los actuales Ecuador, Perú y Bolivia. Esta unidad política, denominada Tahuantinsuyu, perfectamente vertebrada en sus aspectos económicos, administrativos y militares, se había consolidado en muy poco tiempo, en apenas el período de un siglo. Contaba, según los cálculos más verosímiles, con una población de unos ocho millones de habitantes, constituida por numerosos grupos étnicos de diferente entidad, a la que se superpuso una admirable unidad cultural, aportada por el pequeño grupo conquistador de los incas. Los incas, que procedían de la ciudad de Cuzco, eran excelentes guerreros y, sobre todo, unos organizadores extraordinarios, que impusieron una férrea discipli-

na a los pueblos conquistados, según el principio de «economía vertical». Los incas justificaron sus pretensiones sobre la base de su mítico origen solar.

Conocemos bien las tradiciones religiosas incaicas por las relaciones de los funcionarios españoles, de los militares y de los misioneros. Entre ellas destacan la de Juan Polo de Ondegardo *(El mundo de los incas)*, resumida en los instrumentos pastorales del III Concilio Limense (1582); los libros de Pedro Cieza de León *(Descubrimiento y conquista del Perú* y *El señorío de los incas)*; la *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Cristóbal Medina; la *Instrucción*, de Cristóbal de Albornoz; y las dos obras mayores de José de Acosta *(Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute)*. También son útiles las informaciones tomadas por el virrey Francisco de Toledo, durante su viaje a Cuzco, en 1571, que se conocen con el nombre de *Testificaciones de Yucay*.

Importa destacar que la vida incaica estaba menos determinada por las prácticas religiosas que la vida cotidiana mesoamericana. «Los momentos más importantes del ciclo vital [ha escrito Bravo Guerreira] no estaban marcados o subrayados por la celebración de ceremonias religiosas, con excepción de la muerte, que daba lugar a largos y complicados rituales». El nacimiento de un hijo o la imposición de nombre carecía de ceremonias religiosas. El matrimonio tenía una celebración puramente civil delante de un funcionario administrativo. Las distintas estaciones agrícolas daban lugar sólo a fiestas sociales.

Con todo, y a pesar de la notable «secularización» de la vida incaica, es posible detectar –según Concepción Bravo Guerreira– unas líneas religiosas más o menos determinadas. El fondo religioso de todo el Incario consistía en una difusa creencia animista, sobre la cual se había establecido el culto solar impuesto por los incas. Por consiguiente, las creencias ancestrales giraban en torno a la presencia de fuerzas misteriosas que animaban la naturaleza e influían en sus actividades: la lluvia, los truenos, los terremotos, los volcanes, etcétera.

La divinidad creadora más antigua y de más amplia difusión en toda el área geográfica que nos ocupa era Wiracocha. Creían que esta divinidad influía en sus actividades agrarias, y de ella dependían las cosechas y los pastos para los ganados. Poco antes de la llegada de los españoles, los incas consiguieron imponer, como suprema deidad, el culto al sol. Junto a estas dos grandes deidades existía un pequeño y

muy variado mundo de pequeñas divinidades, a las que los naturales adoraban en representaciones de pequeños ídolos, llamados *huacas*. Aunque eran huacas también las grandes divinidades, se reservaba este término principalmente para las divinidades menores. El sermón XVIII del *Tercero catecismo* limense ofrece una relación exhaustiva de las huacas adoradas por los incas: el sol, la luna, el lucero, las cabrillas, las estrellas, la mañana, los rayos, los truenos, el arco del cielo (arco iris), los cerros, los montes, las fuentes, los ríos, el mar, las quebradas, los árboles, las piedras, las sepulturas de antepasados, las culebras, los leones (el jaguar), los osos, la tierra fértil, las plantas, ciertas figurillas de hombres y de ovejas, los campos cultivados y muchas otros.

Está muy controvertido si los incas practicaron los sacrificios humanos. Aunque no fueron tan frecuentes como en el ámbito azteca, parece evidente que los practicaron, sacrificando principalmente adolescentes o niños, con ocasión de las ceremonias religiosas más señaladas.

En tal contexto, los eclesiásticos españoles estudiaron también la forma idónea de predicar el Evangelio a los naturales. Testimonio de unos de los primeros planes misionales es la célebre *Instrucción* del obispo Jerónimo de Loayza, terminada en 1545 y corregida en 1549, que analizaremos en el próximo capítulo, y las conclusiones de José de Acosta, en su De *procuranda*, que data de 1564. El fruto más acabado de la misionología elaborada por los teólogos peruanos puede verse en los instrumentos pastorales del III Limense, publicados en 1584, que han estado vigentes hasta principios del siglo XX, con notables frutos evangelizadores (*cfr*, cap. IX, epígrafe 1, *infra*).

La evangelización del Incario, aunque aparentemente más difícil que la evangelización mesoamericana, quizá como consecuencia de las guerras civiles entre los españoles, que duraron hasta 1555, progresó también con rapidez. En estas latitudes, quizá más que en Mesoamérica, la evangelización se llevó a cabo bajo la dirección de los obispos, aunque con el trabajo principal de las órdenes religiosas. Con todo, los agustinos se quejaban, en 1551, recién llegados al virreinato, de que apenas nada se había hecho hasta esa fecha; y lo mismo exclamaban los jesuitas, en 1568, al desembarcar en el Incario. Pero tales quejas tienen más bien carácter retórico que real.

Ha escrito Primitivo Tineo:

> Fundados en la inmensa documentación que conocemos del siglo XVI, describiendo y narrando la evangelización, podemos asegurar que, antes de que llegaran los agustinos al Perú, se había hecho bastante en la genuina predicación del Evangelio, y todavía se había hecho mucho más en los años que siguieron hasta la llegada de los primeros jesuitas. La Iglesia se estableció sólidamente en Sudamérica por el trabajo de insignes obispos, de religiosos sabios y virtuosos, muchas veces lo mejor de los conventos de España, aunque hubiera que tomar medidas para ello, elegir y seleccionar y de vez en cuando hacer volver [a la Metrópoli].

Uno de los problemas más serios con que tropezaron los misioneros fue la extirpación de la idolatría, que permeaba todas las manifestaciones de la vida cotidiana incaica, como ya hemos señalado anteriormente. Desde que Hernando Pizarro destrozó el ídolo de Pachacama, hubo tres actitudes fundamentales entre los evangalizadores: unos se empeñaban en derribar todas las huacas; otros se oponían a ello; otros, finalmente, aunque no se oponían, consideraban inútil derribarlas si antes no se había predicado el Evangelio. Entre estos últimos se contaban Polo de Ondegardo y, posteriormente, José de Acosta y los instrumentos pastorales del III Limense.

4. Las culturas chipchas o chibchas

Esta cultura, que se centraba principamente en la actual Colombia, debe su origen a distintas áreas culturales: mesoamericana, caribe, incaica y amazónica. En líneas generales, puede afirmarse que hubo una capa primitiva de población arwac, desalojada o absorbida por los muisca, nombre con que también se conoce a los chipchas, a su vez fuertemente influidos por las penetraciones caribes, que disgregaron la base demográfica primitiva. Tal disgregación fue favorecida, además, por las características orográficas de la región. De esta forma se produjo ese cantonalismo cultural, que es una característica antropológica que se ha conservado hasta nuestros días.

Los cuatro núcleos culturales principales, con que se tropezaron los españoles en el siglo XVI fueron: la cultura tairona de Sierra Nevada, al norte, muy próxima al último tramo del río Magdalena, donde

hallaron templos escalonados y esculturas en piedra; la cultura muisca o chipcha en sentido propio, en la altiplanicie de Bogotá y Bocayá, con la que entró en contacto Gonzalo Jiménez de Quesada y que fue descrita por Juan Rodríguez Freire (de ella hablaremos más extensamente); la cultura de los quimbaya, en el valle del Cauca, al oeste, creadora de preciosas joyas en oro; y la cultura de san Agustín, situada en la cabecera del río Magdalena, hacia el sur, asociada con grandes obras arquitectónicas e importantes edificaciones megalíticas.

La cultura muisca fue la más desarrollada. Los españoles creyeron haber hallado El Dorado al descubrir esta cultura. Su organización política era a base de cacicatos. Los principales parecen haber sido el cacicato de Bogotá, al sur, y el cacicato de Tunja, al norte. Hacia 1470 se advierte una cierta expansión imperialista del cacicato de Bogotá, con grandes guerras con los de Tunja. Una de las virtudes más apreciadas era la continencia sexual de los varones. Los sentimientos religiosos de los muiscas se vinculaban muy estrechamente con las ideas de creación, conservación y fecundidad de la naturaleza. La diosa madre Bachue salió del agua con un niño y creó con él los hombres, para desaparecer después, en forma de serpiente, otra vez en el agua. Por eso la religión muisca adoraba las lagunas. Bochica, un héroe mitificado, era su dios, personificador de la luz o del sol: civilizador y bueno, les enseñó a hilar el algodón y a tejer mantas, a castigar las faltas con amor y benignamente, y les mostró el arte del buen gobierno. Bochicha defendió a los hombres de la cólera del dios Chipchechum, patrón de los labradores, orífices y comerciantes. Huitaca era la diosa originaria del mal, esposa de Bochicha y personificación de la luna. Según Hernández Sánchez-Barba, dentro del sistema ceremonial de los muiscas ocupaban un lugar importante los sacrificios humanos, que se hacían con sentido propiciatorio, antes de iniciarse las guerras, o bien para aplacar los poderes sobrenaturales de la tierra, al levantar, por ejemplo, un templo. Las víctimas de los sacrificos eran determinados muchachos célibes, preparados para ello desde pequeños.

Los pueblos chipchas, que hablaban una lengua propia distinta del quechua, cultivaron el maíz, la patata y la batata, y el algodón y la mandioca en las tierras calientes. Fueron ágrafos, pero desarrollaron un arte notable en la orfebrería. Fueron también excelentes escultores y ceramistas. Apenas cultivaron la arquitectura religiosa, puesto que rindieron culto a sus dioses en la misma naturaleza, más que en templos.

5. El asunto de la «inculturación»

El término «inculturación» es un neologismo introducido en el habla teológica por el magisterio pontificio de Pablo VI y Juan Pablo II. Expresa el encuentro de una cultura con el Evangelio, que no es una cultura. Por ello, es preferible a otras expresiones semejantes, como «aculturación» y «transculturación», que indican más bien el encuentro de dos culturas [4].

Teológicamente, el concepto «inculturación» se ilustra desde la perspectiva del misterio pascual: encarnación, muerte y resurrección. La encarnación es «unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum», como profesa el símbolo *Quicumque*. La muerte y la resurrección indican la nueva situación que se produce a partir del encuentro entre el Evangelio y la cultura que es evangelizada: «si autem mortui sumus cum Christo: credimus quia simul etiam vivemus cum Christo [resuscitato])» (Rom. 6, 8).

Es evidente, pues, que «inculturación» no se confunde con «evangelización», sino que constituye sólo un aspecto de ésta. Los agentes de la pastoral no persiguen como objetivo inmediato la inculturación; pero una evangelización bien hecha, que es su objetivo prioritario, produce una inculturación del Evangelio. En efecto, y desde el punto de vista dinámico, el proceso de inculturación empieza abriéndose camino hacia el encuentro del cristianismo con las culturas; y, tras haber incorporado sus auténticos valores, acaba ineludiblemente creando cultura.

Por ello puede afirmase que la evangelización de una cultura y la inculturación del Evangelio se compenetran mutuamente. En un primer momento, se expresa la fe en las categorías de la cultura que se quiere evangelizar; sería el esfuerzo de su «encarnación» en una cultura. Pero el Evangelio juzga a toda cultura y le exige que se despoje de lo que no es compatible con él. De este proceso de «muerte» de elementos no asimilables «resucita» una nueva cultura cristiana original. Juan Pablo II (*cfr. Redemptoris Missio*, 54) lo ha enseñado diciendo que

[4] Seguimos la CELAM, *Documento de consulta. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 1991, II parte, epígrafe 2, 4, y IV parte, epígrafe 5, 5.

toda cultura «es un producto del hombre, en consecuencia, marcado por el pecado. También ella debe ser purificada, elevada y perfeccionada». Aparecen aquí los tres momentos pascuales: encarnación, muerte y resurrección, de que los habíamos hablado anteriormente. Quizá desde esta perspectiva se comprendan mejor algunas actuaciones eclesiásticas, y también de las autoridades españolas, con relación a determinados elementos cultural-religiosos de las pueblos amerindios: a la larga era inevitable el conflicto.

Es evidente, por tanto, que todo proceso inculturador tiene una marcada perspectiva antropológica, pues una cultura es transformada desde dentro por el Evangelio mediante la comprensión evangélica del hombre. Quizá por ello los evangelizadores americanos insistieron tanto, y desde el primer momento, en la necesidad de fomentar la «pulicía» como base previa para una recta y sólida cristianización del Nuevo Orbe.

Capítulo VII

LA PRIMERA ORGANIZACIÓN ECLESIÁSTICA AMERICANA

1. Las órdenes misioneras y los «ciclos evangelizadores»

Ya hemos comentado los comienzos de la evangelización dominicana en las Antillas, en 1510, con la llegada del primer grupo, presidido por fray Pedro de Córdoba [1]. También hemos referido las primeras expediciones franciscanas pasadas a México, especialmente la expedición de 1523 y la de 1524. Desde estos dos enclaves se produjo una expansión misionera, por medio de ocho «ciclos evangelizatorios hispanoamericanos», según la terminología dusseliana [2].

1. *Ciclo del Caribe:* abarca de 1492 a 1522, desde el arribo de Ramón Pané y, con él, de dos legos franciscanos, de origen francés, llamados fray Juan Deledeule y fray Juan de Tisin, y otro minorita de nombre Rodrigo Pérez; hasta la profesión religiosa de Bartolomé de Las Casas. Fue una evangelización poco planificada, aunque muy sensible en la lucha por la justicia, sobre todo a partir de la llegada de los tres primeros dominicos, en 1510: Pedro de Córdoba, Antonio de Montesinos y Bernardo de Santo Domingo.

2. *Ciclo mexicano:* arrancando de Cuba, se desenvolvió desde el Yucatán hasta el valle de México. Su desarrollo, por iniciativa francis-

[1] De la expedición que acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje (1493), presidida por fray Bernardo Boyl, apenas se sabe nada, como tampoco de la expedición de 1502, dirigida por Ovando.

[2] E. Dussel, «Los ciclos evangelizatorios», en R. Ballán (ed.), *Misioneros de primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo,* Ed. Mundo Negro, Madrid, 1990, páginas 35-43.

cana, tuvo lugar entre 1524 y 1546, en que se creó la archidiócesis mexicana. En 1526 se sumaron los dominicos, procedentes de La Española y de la metrópoli; en 1533, los agustinos; y en 1572, los jesuitas.

3. *Ciclo del norte:* comenzó con los intentos de pacificar las tierras chichimecas, situadas al norte del valle de México, aunque tendría su desarrollo máximo en la segunda mitad del XVII y en el XVIII, penetrando en vastos territorios que ahora se encuentran en Estados Unidos, como Nuevo México, Arizona, Texas, California, etcétera.

4. *Ciclo centroamericano:* fue el resultado de dos acciones misioneras: una desde el Caribe, y otra desde México. Los franciscanos misionaron en el Darién ya en la temprana fecha de 1509. Los dominicos llegaron a Venezuela, desde las Antillas, muy pronto: pusieron pie en Santa Marta (1529), Coro (1531) y Cartagena de Indias (1534); y habían creado una provincia en Chiapas y Guatemala en 1551.

5. *Ciclo peruano:* se trata de un ciclo primario, como lo fue el mexicano, que se extendió a lo largo del eje Lima-Cuzco. Quito desempeñó un papel especial, como plataforma de despegue hacia el norte. Aquí comenzaron la evangelización los dominicos, que estaban en Lima en 1532 y en Quito en 1540. Los franciscanos, que estaban en Perú también en 1532, llegaron a Lima en 1535, a Quito en 1538 y a Potosí en 1547. Los mercedarios estaban en Piura en 1535 y en Pasto en 1539. Los agustinos llegaron a Lima en 1550 y a Quito en 1563. Los jesuitas pasaron a Lima en 1568.

6. *Ciclo colombiano:* tuvo su centro en Santa Fe de Bogotá, y fue el lugar de encuentro entre el Pacífico, con expansión desde Quito, y el Caribe, con expansión desde Santa Marta y Cartagena de Indias. Los dominicos se internaron en el interior en 1539, siguiendo las rutas abiertas por Domingo de las Casas, dominico a su vez. En Santa Fe misionaron también las grandes órdenes: franciscanos (1550), agustinos (1575), mercedarios (1580) y jesuitas (1599).

7. *Ciclo chileno:* en Chile misionaron las cinco órdenes misioneras durante la segunda mitad del siglo XVI: los mercedarios, desde 1548; los franciscanos, desde 1552; los dominicos, desde 1557; los jesuitas, a partir de 1593, y finalmente los agustinos, desde 1595.

8. *Ciclo platense:* tuvo su plataforma de arranque en el eje La Paz-Potosí, en dirección Buenos Aires y Asunción. Este ciclo tuvo su momento de esplendor en el siglo XVIII.

2. Las primeras diócesis americanas

a) *Creación de las primeras diócesis* [3]

En 1504, Julio II creó las primeras tres diócesis americanas, en la isla de La Española, pero Fernando el Católico decidió retener la bula, porque no hacía referencia al patronato [4]. Firmada la bula del patronato, en 1508, concediendo el derecho de patronato y de presentación de personas para las iglesias del Nuevo Mundo, Julio II suprimió las tres diócesis creadas en 1504, y erigió otras tres: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico, sufragáneas de Sevilla. Nombró para ellas los siguientes obispos: García de Padilla, Suárez de Deza y Alonso Manso, respectivamente. Este último fue, de hecho, el primer obispo americano, como ha podido probar el historiador Álvaro Huerga.

León X, sucesor de Julio II, creó otras dos diócesis: Santa María la Antigua del Darién, en 1513, de la cual fue nombrado prelado fray Juan Quevedo; y la Abadía de Jamaica, cuyo primer abad fue el secular Matienzo. Posteriormente, en 1520, la sede de Darién se trasladó a la ciudad de Panamá, a propuesta de Carlos V. León X creó también, a petición del emperador, las diócesis de Cuba, en 1517; de Tlaxcala-Puebla, en 1519, y de Tierra Florida, en 1520. Fueron sus obispos, respectivamente, los dominicos Ubite y Julián Garcés, y el secular Jorge de Priego.

Durante el pontificado de Clemente VII se crearon seis nuevas diócesis: México, en 1530, de la que fue prelado el franciscano Juan de Zumárraga; Nicaragua, en 1531, con el obispo Álvarez Osorio, secular; Coro-Venezuela, en 1531, con el secular Rodrigo de Bastidas; Comayagua, en 1531, con el jerónimo Alonso de Talavera; Santa Mar-

[3] Paulino Castañeda y Juan Marchena han podido, por fin, establecer una relación fidedigna y cronológica de todas las diócesis americanas, con expresión de sus primeros obispos. *Cfr.* su volumén, titulado *Jerarquía eclesiástica americana*, en esta misma «Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo»

[4] La Bula de Julio II se titula: *Illius fulciti paesidio*, de 15 de noviembre de 1504 (texto en: J. Meltzler, *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis. 1493-1592*, Libreria Editirice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, I, n.º 7 pp. 92-94). Julio II creó el arzobispado de Maguá, con dos sufragáneas en Yaguate y Bainoá.

ta, en 1534, con el secular Juan Fernández de Angulo; y Cartagena, en 1534, con el dominico Tomás de Toro.

Pablo III erigió diez diócesis: Guatemala, en 1534, con Francisco Marroquín, secular; Oaxaca, en 1535, con López de Zárate, secular; Michoacán, en 1536, con Vasco de Quiroga, secular; Cuzco, en 1539, con el dominico Vicente de Valverde; Chiapas, en 1539, con el dominico Bartolomé de Las Casas; Lima, en 1541, con el dominico Jerónimo de Loayza, y Quito, en 1546, con el secular Díaz Arias. Además, en 1546 creó las primeras tres provincias eclesiásticas americanas, desligándolas de Sevilla, con sede metropolitanas en Santo Domingo, con jurisdicción sobre las Antillas, costa caribe de Venezuela y Colombia; México, sobre los territorios del norte, desde Guatemala al Misisipí; y Lima, que abarcaba todo el sur, desde Nicaragua y Panamá hasta Tierra del Fuego.

Julio III sólo fundó una diócesis: La Plata (Charcas, Sucre), en 1552, de la que fue obispo el dominico Tomás de San Martín.

Pío IV erigió cinco sedes: Santiago de Chile, en 1561, con el obispo Rodríguez de Marmolejo, secular; Verapaz, en 1561, con el dominico Pedro de Angulo; Yucatán, en 1561, con el franciscano Francisco de Toral; Concepción-Imperial, en 1564, con el también franciscano A. de San Miguel, y Santa Fe de Bogotá, en 1561, con el franciscano Juan Barrios. En 1564, Santa Fe fue elevada al rango de metrópoli.

Pío V sólo creó una diócesis: Tucumán, en 1570, de la que fue obispo el dominico Francisco de Vitoria.

Gregorio XIII creó dos sedes en América: Arequipa, en 1577, con el dominico Cristóbal Rodríguez, y Trujillo, también en 1577, con el secular Jerónimo Cárcamo [5].

Ya a comienzos del siglo xvii, Pablo V erigió cinco diócesis en América: La Paz, en 1605, con el dominico Domingo de Valderrama, que fue el primer obispo en tomar de facto posesión; Santa Cruz de la Sierra, en 1605, con el secular Antonio Calderón; Huamanga, en 1609, con el agustino Agustín de Carvajal, Buenos Aires, en 1620, con el carmelita Pedro Carrasco; y, finalmente, Durango, en 1620.

Recapitulando los datos que hasta ahora hemos ofrecido, resulta que durante un período que abarca aproximadamente un siglo, es de-

[5] Clemente VIII creó la provincia eclesiástica de Manila, en 1595, con las sufragáneas de Cebú, Nueva Segovia y Cáceres, todas ellas en Filipinas.

cir, entre 1511 y 1620, la Santa Sede erigió 38 diócesis americanas, agrupadas en cuatro provincias eclesiásticas, y una provincia eclesiástica en Filipinas, compuesta por tres diócesis. Las creaciones fueron sucesivas, a medida que lo pedía la expansión apostólica. Pero, y esto conviene retenerlo, los papas —siempre a petición de las autoridades españolas— procuraban erigir cuanto antes una diócesis, apenas la Iglesia estaba implantada en un territorio. La idea de la Santa Sede era pasar lo más rápido posible del régimen de pura misión, a la situación de una iglesia diocesana, con el fin de regularizar al máximo la vida eclesial desde primera hora. Los romanos pontífices, en efecto, atendían a las regiones americanas no como si se tratase de tierras marginales, sino como partes integrantes de la Iglesia universal.

b) *La cuestión de las «diócesis regulares»*

Es lógico que, en ocasiones, la implantación de la jerarquía diocesana provocase algunos roces con los religiosos, que habían llevado el peso principal de roturación del terreno antes de la llegada del obispo. Los conflictos se intensificaron especialmente a mediados del siglo XVI, en México, cuando tuvo lugar el contencioso entre el obispo Alonso de Montúfar y el agustino Alonso de la Vera Cruz, sobre la exención de los indios en el cobro de los diezmos; o cuando Jerónimo de Mendieta presentó su dictamen al III Concilio Mexicano (1585)[6], protestando porque los frailes tuviesen que someterse a los exámenes episcopales para las órdenes sagradas y para la obtención de encargos pastorales; o con motivo de la famosa polémica entre los jesuitas y el obispo Juan de Palafox, mediado el siglo XVII...

Hubo incluso quienes llegaron a pedir «obispos regulares», y sobre ello volvió Mendieta después, en 1585. La idea de prescindir de la jerarquía diocesana ordinaria, buscando otras formas de organización eclesiástica, al menos para las poblaciones indias, era una idea, en efecto, que circulaba en algunos ambientes ya desde primera hora. Por ejemplo, la podemos leer tempranamente insinuada por Hernán Cor-

[6] Ha sido editado por primera vez por E. Luque Alcaide en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), pp. 305-323.

tés, en 1524: no convenían obispados ni cabildos, ni canónigos a la conversión de los indios –decía–, y por eso no habían de erigirse en Nueva España, sino enviar nutridas tropas de misioneros pobres y activos, y hacer que Su Santidad les diera amplísimas facultades para el ministerio [7].

Los partidarios de las «diócesis regulares» pretendían que fuesen erigidos unos obispados especiales para indios, reservando esas sedes a los frailes. Argumentaban que no resultarían tan gravosos para la Corona como los episcopados ordinarios, puesto que los frailes –se pensaba– se contentaban con menos. Los cabildos estarían constituidos a modo de canónigos regulares de San Agustín. De esta forma, se pretendía salvar la autonomía de los frailes, que estarían sujetos a tales obispos-religiosos y no a la jerarquía ordinaria. Pero, y por razones obvias, la Corona no presentó el proyecto a la Santa Sede. Nunca estuvo, pues, en el ánimo de las autoridades españolas la erección de las dichas «diócesis de regulares», aunque hubo quienes llegaron a pedirlas. La cuestión es un poco distinta, como bien ha historiado Primitivo Tineo.

En efecto; las personas elegidas como obispos pertenecieron tanto al clero religioso como al clero secular. Pero el Consejo de Indias prefería a los religiosos por muchas razones: número, obediencia, ejemplo y disciplina. Por ello hubo siempre mayor número de obispos de órdenes religiosas que seculares. Carlos V, hacia 1551, se mostró contrario a esta práctica, pero el Consejo defendió sus pretensiones y continuó presentando para las diócesis un mayor número de frailes que de obispos seculares.

Al principio, también Felipe II siguió el parecer del Consejo por razones muy prácticas: quería para las diócesis indianas personas idóneas, con experiencia y conocedoras del país al que iban a evangelizar. Pero, mientras tanto, el Consejo había cambiado de opinión, y comenzó a preferir los prelados que no habían residido Indias, para lo cual alegaba dos razones: la primera, el mayor retraso para la provisión cuando el presentado no aceptaba; la segunda, que las personas que llevaban años viviendo en América estaban demasiado comprometidas

[7] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, ed. de Mario Hernández Sánchez-Barba, Historia 16, Madrid, 1985, «Cuarta carta de relación», pp. 330-331.

con los españoles, hechas a la situación, y carecían, por ello, de la necesaria independencia para el trabajo.

Los nuevos argumentos del Consejo no causaron el menor impacto en Felipe II, pues en 1565 ordenó a Vaca de Castro que le comunicase qué religiosos había allí aptos para proveer con ellos las mitras que vacasen. El dictamen de la Junta Magna de 1568 también se identificó con la opinión del Rey en cuanto a la provisión de las diócesis: las personas presentadas deberían residir o haber vivido en Indias, por el mejor conocimiento que presumiblemente poseían de la tierra y de los habitantes y por su mayor experiencia en la evangelización. Y así lo comunicó Felipe II al virrey Toledo, mandándole que informase qué personas había en Perú que reuniesen esas condiciones, fuesen religiosos o seculares.

Con todo, y a pesar de que nunca fue contemplado como viable por la Corona, algunos historiadores han sostenido que ese proyecto de "diócesis regular" habría sido tomado en serio por el Monarca y por su Consejo, de modo que sólo habría sido rechazado después de un arduo debate con los partidarios de la eclesiastización según el "modelo tridentino". Y de tal hipótesis deducen una serie de consecuencias, en el sentido de que el primitivo esplendor de la evangelización novohispana, llevada a cabo fundamentalmente por los religiosos, habría sido como sofocado por el establecimiento de la jerarquía diocesana, en connivencia con la Corona. De esta forma, según tales historiadores, se habría producido en América, y desde muy pronto, una especie de confrontación entre carisma (los religiosos pobres) e institución (la jerarquía apoyada por la Corona), que habría frenado el vigor apostólico del primer momento.

Los hechos históricos, si se analizan con atención, expresan más bien todo lo contrario. Se aprecia, por lo general, una buena armonía entre la jerarquía ordinaria y las órdenes religiosas, salvo algunas comprensibles discrepancias, de carácter más o menos recurrente (como en las juntas eclesiásticas de 1540 y 1541). Juan de Zumárraga, por ejemplo, primer obispo de México, franciscano observante, contó con la estrecha colaboración de las órdenes mendicantes establecidas en la Nueva España. Las juntas eclesiásticas, convocadas por él, constituyeron normalmente un foro idóneo de diálogo y colaboración entre los ordinarios diocesanos y los frailes, donde se prepararon planes pastorales conjuntos y se limaron diferencias de criterio. Es cierto que en tiempos

del obispo mexicano Alonso de Montúfar, dominico, y de Bartolomé de Ledesma, también dominico y de hecho gobernador de la archidiócesis mexicana, se enrarecieron las relaciones, con el célebre proceso inquisitorial contra el catedrático Alonso de la Vera Cruz, agustino; pero las aguas volvieron a su cauce con el siguiente obispo, el secular don Pedro Moya de Contreras, como se aprecia por las importantísimas contribuciones de los religiosos al III Concilio Mexicano, de 1585. No deben, sin embargo, minimizarse las discrepaciancias, aun cuando éstas hayan sido más bien fruto de formas distintas de actuar, que de concepciones eclesiológicas divergentes.

3. La Inquisición en América

Para impedir la entrada en los reinos americanos de la herejía, y siguiendo el planteamiento vigente en la Península [8], se trasplantó a los reinos americanos la Inquisición. Ya en 1509 el Rey Católico ordenaba a Diego Colón, gobernador de La Española que, para la conservación de los indios en la fe católica, no consintiese que fuesen a poblar aquellas tierras moros, ni herejes, ni judíos, ni reconciliados, ni personas nuevamente convertidas a la fe. En años sucesivos insistió la Corona en disposiciones semejantes de modo que, entre los requisitos para obtener la autorización para pasar a las Indias, se encontraba la prueba de ser cristiano «viejo». Análogamente, en la prohibición a los extranjeros de pasar al Nuevo Mundo –entre otras razones– pesaba también el hecho de evitar la contaminación de las nuevas herejías protestantes.

En 1516, cinco años después de la erección de los tres primeros obispados antillanos, solicitaba Bartolomé de Las Casas al cardenal Cisneros, en su *Memorial de remedios para las Indias:* «Y asimismo suplico a Vuestra Reverendísima Señoría [...] que mande enviar a aquellas islas de Indias la Santa Inquisición, de la cual creo yo que hay muy gran necesidad, porque donde nuevamente se ha de plantar la fe, como en aquellas tierras, no haya quizás quien siembre alguna pésima cizaña de herejía». Fruto de esta petición lascasiana, en sintonía con la

[8] Sobre la Inquisición en España, *vid.* el cap. I, epígrafe 5.

convicta adhesión de Cisneros a la Inquisición, legada por los Reyes Católicos, fue el decreto del 21 de julio de 1517 dirigido a los tres obispos americanos del momento (Santa María del Darién, Panamá; Santo Domingo y Concepción de la Vega, La Española) por el que los instituía «inquisidores apostólicos», dándoles facultad para proceder judicialmente contra los presuntos herejes. El 8 de noviembre del mismo año fallecía el cardenal y el decreto quedó paralizado hasta la revisión conjunta de la política indiana que haría el nuevo gobierno.

Mientras, en 1519, fueron nombrados los primeros inquisidores apostólicos en tierras americanas por el inquisidor general de los reinos de España, cardenal Adriano de Utrecht. Las funciones de velar por la ortodoxia de la fe y denunciar la herejía corrieron a cargo de los provinciales de las órdenes religiosas y, después, de los obispos tan pronto se erigieron y formalizaron las primeras diócesis americanas. Surgieron así los dos primeros tipos de Inquisición americana: la episcopal y la monástica, que funcionaron hasta la implantación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1569, que sería la tercera modalidad. A estos tres tipos se añade un cuarto de cuño típicamente americano: el Provisorato del Tribunal del Santo Oficio para los indios.

Los cuatro tribunales se proponían velar por la implantación de la doctrina cristiana en las nuevas cristiandades indianas. Y para ello debían cortar cualquier brote de doctrina heterodoxa y también asegurar una buena práctica moral de los «cristianos viejos». Pero el panorama era en cierto modo diverso del peninsular. También en este campo las características propias de la empresa americana impregnó de un estilo peculiar las instituciones que surgieron en el Nuevo Mundo.

a) *La Inquisición episcopal y monástica*

La jurisdicción ordinaria de los obispos incluía la función de ser guardianes o custodios de la fe. Antes de la erección de diócesis episcopales habían llegado los religiosos misioneros. Por la bula *Exponi* nobis, de 1522, conocida en el mundo hispano como la *Omnímoda*, Adriano VI autorizó a los prelados de las órdenes religiosas asentadas en tierras americanas para realizar las funciones episcopales, excepto la ordenación sacerdotal. Entre estas funciones se encontraba la de vigilar por la doctrina de la fe o función inquisitorial.

Se conservan datos que manifiestan que los prelados de las órdenes religiosas actuaron como inquisidores en los años anteriores a la erección de los obispados; también se conocen casos del ejercicio inquisitorial por los religiosos en tierras distantes de las sedes episcopales ya erigidas.

En concreto, en México, los religiosos ejercieron los primeros años esta función que se sumó a la que había asumido también el poder civil, tratando de proteger la fe y de preservar las buenas costumbres. En 1520, Cortés había iniciado una campaña contra los blasfemos con una severa ordenanza, en la que advertía que se aplicarían los castigos que la ley española prescribía, y los culpables serían multados con quince castellanos de oro. La multa se repartiría a partes iguales entre la Cofradía de Nuestra Señora, el tesoro real y el juez encargado del juicio.

Dos edictos de 1523 contra los herejes dirigidos a los judíos y contra la gente que de dicho o hecho hiciese cosas «que parezcan pecado», parecen redactados por la Iglesia y el Estado conjuntamente para frenar, en el segundo caso, las blasfemias.

Se tienen noticias del primer juicio inquisitorial llevado a cabo por los religiosos a un indio, Marcos de Acolhuacán, acusado de concubinato en 1522, aunque hasta ahora no se ha podido localizar el proceso. También se conservan referencias sobre procesos realizados por el franciscano Martín de Valencia a indios recaídos en idolatría.

Mientras la Inquisición en Nueva España corría por estos derroteros, en el área antillana, avanzada de la colonización, se había iniciado una nueva fase institucional. A principios de 1519, la Corona y el inquisidor general de España, cardenal Adriano de Utrecht, nombraron dos inquisidores «apostólicos», es decir, vinculados de algún modo con la jurisdicción pontificia que respaldaba al Tribunal de la Inquisición peninsular y, por tanto, exentos de la episcopal. Eran Alonso Manso, obispo de San Juan (Puerto Rico) y fray Pedro de Córdoba, provincial de la Orden de Santo Domingo, que recibieron poderes inquisitoriales sobre todo el territorio de las Indias conocido en el momento: las Antillas, Castilla del Oro (Panamá) y las costas de Venezuela.

La temprana muerte de fray Pedro de Córdoba, el 4 de mayo de 1521, hizo que toda la responsabilidad inquisitorial recayese sobre Manso. Ejerció como inquisidor en zona antillana hasta su muerte, el 21 de septiembre de 1539. Entre los procesos que abrió figuran el de

Blas de Villasante acusado de judaizante, y el del llamado maestre Juan, flamenco y luterano, que sería el primero hecho en tierras americanas a un protestante, aunque al no haberse encontrado aún las actas no se conoce el «íter» del juicio. El padre Huerga destaca la actuación benigna de Manso.

En 1532, fray Juan de Zumárraga se hizo cargo del obispado de México, y a la vez recibió el título de inquisidor apostólico. Entre sus actuaciones inquisitoriales se cuenta el conocido proceso por idolatría al cacique don Carlos de Texcoco, quien fue relajado al brazo secular y acabó en la hoguera en 1539. La severidad de la condena mereció la reprobación de la Corona al obispo mexicano e influyó después en la determinación del gobierno peninsular de excluir a los indios recién convertidos del Tribunal de la Inquisición; exclusión que quedaría reflejada en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* de 1681 (ley 35, tít. I, lib. VI)

En 1543, el nuevo inquisidor general de España, Juan Tavera, nombraba dos inquisidores apostólicos para las Indias: López de Cerrato para las Antillas y costas de Venezuela, y Tello de Sandoval para México, que sucedió en esta función a Zumárraga (Perú, empeñada en las luchas entre los conquistadores, no estaba en condiciones para recibir un inquisidor).

Los nuevos inquisidores apostólicos recibían unas instrucciones muy limitadas para el ejercicio de sus funciones; sus competencias se ceñían prácticamente a lo administrativo —revisar las cuentas de lo realizado hasta la fecha— y rectificar los casos en que las sentencias anteriores habían sido excesivas, como es el caso de la devolución de los bienes confiscados a Francisco Sánchez, dictaminada por Manso. De hecho, la labor de vigilancia sobre la doctrina y la moral corrió a cargo de los obispos de las diócesis.

Se caracterizó, pues, esta primera etapa de la Inquisición en Indias (1519-1570), denominada por algunos preinquisitorial, por la discontinuidad institucional en el ejercicio de la función inquisidora. Se alternaron e incluso actuaron simultáneamente la inquisición monástica, la episcopal y, en algunos períodos, los inquisidores apostólicos. Los procesos localizados contemplan los siguientes delitos:

a) El mayor número corresponde a infracciones de la moralidad pública: blasfemos, bígamos y concubinarios.

b) Se señalan también un cierto número de procesos a indios convertidos al cristianismo, recaídos en los cultos y prácticas idolátricas; el más conocido es el realizado por Zumárraga al cacique de Texcoco que acabaría en el auto de fe de 1539. En 1562, fray Diego de Landa, prelado franciscano de Yucatán, procesó por idolatría a varios indios caciques. La actuación de Landa dio lugar a un debate eclesiástico sobre si aún estaba en vigor el derecho otorgado por la *Omnimoda* a los superiores religiosos en materia inquisitorial; debate que acabó con un dictamen a favor del derecho del prelado franciscano a celebrar tales procesos.

c) Por último, se tienen datos de procesos celebrados por herejía. Los que se hicieron a criptojudíos, más numerosos en las primeras décadas, y los formalizados a los luteranos que se intensificaron en el último decenio anterior al establecimiento del Tribunal de la Inquisición en las Indias. Entre los primeros destaca el auto de fe celebrado en México en 1528, en el que murieron en la hoguera dos judaizantes: Hernando Alonso y Gonzalo de Morales. Los celebrados por adherirse a doctrinas protestantes se dirigían generalmente a extranjeros: es el caso del proceso hecho por Manso al maestre Juan, flamenco. Carlos V, por una real cédula del 15 de julio de 1559, advertía a los obispos de Indias del peligro protestante en el Nuevo Mundo. A partir de esa fecha se intensificó la investigación y esto dio lugar a varios procesos, como el celebrado en 1560 por el obispo de México Montúfar a un inglés Robert Thompson; el llevado a cabo el mismo año por el obispo de Yucatán Francisco Navarro a un inglés y a diez franceses; y el que se celebró en 1569 en Guadalaxara a un holandés «por cosas de Lutero contra el poder del Papa».

b) *El tribunal del Santo Oficio en América*

La alarma despertada por la difusión en el Nuevo Mundo de la herejía protestante, y la necesidad de sanear la moralidad pública en aquellos reinos fueron determinantes en la decisión de la Corona de solicitar la erección en Indias del Tribunal del Santo Oficio con características similares al existente en la Península. Para Escandell prevalece el primer motivo —la defensa frente al peligro de contagio exterior de la herejía— en la implantación del tribunal inquisitorial americano. Lo

deduce de la misma real cédula de erección otorgada por Felipe II, el 25 de enero de 1569,

> y porque los que están fuera de la obediencia y devoción de la Santa Iglesia Católica romana, obstinados en sus errores y herejías, siempre procuran pervertir y apartar de nuestra sancta fe catholica a los fieles y devotos cristianos [...] el verdadero remedio consiste en desviar y excluir del todo la comunicación con los herejes y sospechosos, castigando y extirpando sus errores, por evitar y estorbar que pase tan gran ofensa de la santa fe y religión católica a aquellas partes y que los naturales dellas sean pervertidos con nuevas, falsas y reprobadas doctrinas [...] [*Recopilación de las Leyes de Indias*, ley 1, tít. XIX, lib. I].

Se trataba, pues, de evitar la difusión de doctrinas heréticas. Se tenían noticias del establecimiento de hugonotes en La Florida y se pretendía cortar toda contaminación evitando la entrada de personas pasadas a la herejía, y también de libros que la contuvieran. Esto explicará el asentamiento burocrático del tribunal que se caracteriza por una cuidada cobertura del litoral.

El aparato inquisitorial en Indias se adaptó a la estructura de la administración civil y eclesiástica. Se erigieron dos tribunales que abarcarían los territorios de los dos virreinatos existentes en el Nuevo Mundo —Nueva España y Perú— y que tendrían su sede en las capitales respectivas, México y Lima. Aparece ya aquí una primera característica de la Inquisición americana: la amplitud territorial que destaca de la peninsular (dos millones de kilómetros cuadrados para la mexicana, y casi tres millones la limense, frente a los noventa mil kilómetros cuadrados la de Valladolid que era la más extensa en los reinos peninsulares). La cobertura de ese inmenso territorio se haría mediante los funcionarios ya existentes en la Península: comisarios y familiares. Los primeros se situarían en las capitales de las Audiencias, en las sedes episcopales, y en los puertos de mar; los segundos cubrirían los pueblos de españoles. Se establece así una red que es exigua comparada con la peninsular (250 comisarios y familiares para el distrito limeño, frente a 1.215 del distrito de Zaragoza; 12 familiares en Lima, frente a 78 en Córdoba o 57 en Valencia). Es significativo el hecho de que los comisarios de puertos de mar habían de ser «religiosos» y «letrados»; es decir, personas con preparación doctrinal para poder realizar la «visita de navíos»; esto es, el control de la importación de libros.

El Consejo de la Suprema Inquisición o Consejo de la Suprema, esto es el órgano inquisitorial superior de los reinos peninsulares, elaboró las *Instrucciones,* del 15 de febrero de 1569, para el ejercicio inquisitorial en Indias en las que aparecen las características propias de la institución americana:

a) control de la penetración ideológica y de la infiltración extranjera, reflejado en el asentamiento de los puntos inquisitoriales cubiertos por los comisarios;

b) exclusión del indio de la jurisdicción inquisitorial, por ser neófitos en la fe «se os advierte [señalaban las *Instrucciones]* que no habéis de proceder contra los indios... es nuestra voluntad que solo uséis de ello contra los cristianos viejos y sus descendientes, y las otras personas contra quien en estos reinos se suele proceder [...]»;

c) carácter urbano del aparato administrativo, derivado de centrar su función de vigilancia sobre los españoles, residentes en los «pueblos de españoles», ciudades comerciales y marítimas;

d) mayor autonomía de los tribunales territoriales respecto a *la Suprema:* en la Península si no se da un acuerdo entre los inquisidores y el ordinario en el dictamen de las causas, han de remitir al citado Consejo el expediente del poceso para que decida. La lejanía territorial hizo que, para evitar el retraso en las causas, se indicase que en Indias sólo se le remitirían los juicios con discordia en los votos y que tuviesen un dictamen de «relajación al brazo secular»; este veredicto que implicaba la pena de muerte, debía ser decidido, en caso dudoso, por el *Consejo de la Suprema,* máxima garantía procesal.

Los procesos inquisitoriales en Indias siguieron la praxis peninsular; la única peculiaridad americana fue el volumen de procesos no concluidos, por la dificultad que las distancias suponían para recoger las declaraciones de los testigos y decidir los asuntos.

El objeto propio del Santo Oficio era reprimir la herejía –inicialmente de criptojudíos y, más tarde, de los que se adhirieron a las tesis luteranas y de los llamados «alumbrados»–; también vigilaba sobre los delitos contrarios a la moral cristiana. Los delitos externos contra la moralidad pública que contempló el Santo Oficio fueron la blasfemia –locución ofensiva de Dios, que si estaba relacionada con la herejía, era de competencia inquisitorial–, la bigamia –unión marital contraída sin estar disuelto el matrimonio legítimo–, el concubinato –vida marital entre personas no legítimamente unidas en matrimonio– y la su-

perstición –incluye los delitos de adivinación, magia, astrología, pacto expreso o tácito con el demonio, etc.–; a éstos se añadieron los específicos del clero: como las propuestas deshonestas en el marco de la confesión (solicitación), el falso matrimonio –delictivo, ya que los ordenados *in sacris* no podían contraer matrimonio, ni lícita ni válidamente–, la falsa celebración –simulación de un acto propio de un orden clerical que no se había recibido–; también los delitos dirigidos contra el Santo Oficio –difamar al tribunal o a sus ministros, impedir o dificultar su ejercicio, romper el secreto inquisitorial, amenazar a los testigos, etc.– o contra la práctica del proceso –como la falsedad en los testimonios– o de la sentencia –así, la impenitencia o incumplimiento de las penas impuestas.

Para los siglos XVII y XVIII se dispone ya de datos concretos, aunque no todos coincidentes entre sí, sobre los procesos sustanciados por la Inquisición americana, gracias a los estudios de A. Huerga, J. Contreras y S. Alberro para el Tribunal de México; de M. Tejado Fernández y T. Escribano Vidal sobre el de Cartagena, y de B. Escandell, P. Pérez Cantó, P. Castañeda y Pilar Hernández sobre el de Lima [9].

Delitos	México	Cartagena	Lima	Total
Protestantes	97	70	62	229
Judaizantes	158	59	215	432
Bigamia	198	56	252	506
Blasfemias	233	97	396	726
Delitos del clero	76	19	98	193
Brujería, hechicería	74	169	136	379
Varios	114	90	200	404
Total	950	560	1.359	2.869

De los datos anteriores se deduce que el tribunal de Lima fue durante los siglos XVI y XVII más activo que el de México, siendo el de menor entidad procesal el de Cartagena. Los delitos que más aparecen procesados son los de blasfemias, seguidos por el de bigamia. En cuan-

[9] *Vid.* E. Luque Alcaide, «La Inquisición», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, I, pp. 299-319.

to a herejías, el mayor número de procesos son los dirigidos contra judaizantes, con bastante diferencia respecto a los protestantes.

c) *Provisorato para Indios*

Tras los procesos a indios de la primera etapa inquisitorial, algunos de los cuales acabaron con la aplicación de la pena capital –es el caso del proceso de Zumárraga al cacique de Texcoco–, la Corona indicó que se trate con benignidad a los indígenas recién convertidos; Felipe II por real cédula del 22 de noviembre de 1540 prohibía que se impusiese la pena de muerte a los indios ya que eran «plantas verdes en la fe».

En esta misma línea, al erigirse el Tribunal del Santo Oficio por la real cédula de 1569, ya citada, se excluyó a los indígenas de su jurisdicción. Influyeron también en esta medida la petición de diversas autoridades indianas. El mismo Zumárraga solicitó insistentemente a la Corona, en 1537, que pusiera a los indios bajo la supervisión menos severa de los obispos.

Después de 1571, el control real sobre la ortodoxia de los indios volvió a las oficinas de los obispado y fue confiado al provisor o vicario general de la diócesis. Para desempeñar esta función, el provisor se fue rodeando de algunos ayudantes de oficio que formaron un organismo diocesano, y que tuvieron legados y comisarios en las provincias. Este organismo recibió numerosas denominaciones: Provisorato de Naturales, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición ordinaria, y funcionó hasta finalizar la colonia.

Se investigó sobre los delitos contra la fe de los indios hasta la segunda decena del siglo XIX. Además de los casos instruidos por concubinato y por no respetar los grados de consaguinidad en el sacramento del matrimonio, el mayor interés y número de investigaciones fueron sobre idolatría, supersticiones y hechicerías reiteradas.

Entre 1620 y 1700 se centró la atención sobre la evaluación de la actividad misional contra las continuas prácticas paganas y el sincretismo religioso o religión yuxtapuesta. Se encargaron informes a religiosos de diversas órdenes, que reflejan bien –según expresa Greenleaf– el temor de los inquisidores y de los ordinarios en cuanto a la exten-

sión del paganismo. Algunos de estos informes se han publicado. Es conocido el clásico memorial de Gonzalo de Balsalobre: *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca,* publicado en México en 1656, reeditado modernamente en México, en 1953. No debemos pasar por alto el tratado, contemporáneo del anterior, del inquisidor Francisco de Ávila Padilla, que actuó en Perú, titulado *Dioses y Hombres de Huarochirí,* reeditado recientemente por Pierre Duviols. Aunque más antiguos, y originados en un contexto ajeno a los intereses inquistoriales, no deben olvidarse los tres opúsculos que incluyó el III Concilio Limense entre sus instrumentos pastorales (1585), para la instrucción de confesores y doctrineros: *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad; Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima (1567);* y *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo de Ondogardo.* Estos informes expresan bien a las claras los temores por las recidivas idolátricas y la preocupación por la persistencia del paganismo entre las poblaciones autóctonas.

En la práctica, el modo de proceder del Provisorato de indios —como han estudiado Ana de Zaballa y R. Moreno de los Arcos— siguió la praxis del Santo Oficio: se celebraron procesos y se impusieron penas con exclusión de la capital; y se tuvieron autos públicos de fe.

El paralelismo de funciones y procedimiento dio lugar a numerosos conflictos jurisdiccionales entre ambos tribunales. De hecho, la Inquisición indagó a veces en asuntos indígenas. Es el caso, por ejemplo, de la información pedida por el Santo Oficio mexicano en 1607 sobre la idolatría de los indios de Yucatán, recogida por el comisario de la Inquisición de Campeche, fray Fernando de Nava, religioso franciscano. También se tienen datos de que el tribunal de la Inquisición juzgó, en el siglo XVII, algunos casos de indígenas: así en 1625 en Chiautla, en la región de Villa Alta de Oaxaca, fray Fernando de Porras, agustino, comisario del Santo Oficio, juzgó y condenó a un indio zapoteca por el uso de alucinógenos.

También se tienen datos de relaciones complementarias entre los dos tribunales; en el Archivo General de la Nación de México se conservan documentos remitidos por el Provisorato mexicano al tribunal del Santo Oficio sobre casos de herejía concernientes a los indígenas.

El estudio de la documentación del Provisorato en las distintas zonas americanas, que está aún sin completar, dará luz para investigar en muchos aspectos las culturas indígenas y enriquecerá la historia americanista.

Capítulo VIII

EL IMPUSO EVANGELIZADOR DE LA JERARQUÍA AMERICANA (I). HASTA LA PROMULGACIÓN DE TRENTO

1. Preliminares

Parece indiscutible que, después de unos *momentos iniciales*, en que la evangelización se desarrolló de forma más o menos espontánea, y todavía según la praxis peninsular ensayada en Canarias y en Granada, vino una *segunda etapa*, en la cual los eclesiásticos americanos establecieron pautas misionales conforme a las experiencias recogidas en las Antillas y en Tierra Firme. Esto sucedió principalmente en los años que van entre 1533 y 1549. Fueron los años de Juan de Zumárraga y de Jerónimo de Loayza. Concluida esta segunda etapa con la erección de las iglesias metropolitanas de México, Lima y Santo Domingo (1546) y, posteriormente, con la iglesia metropolitana de Santa Fe de Bogotá (1564), se abrió el *período de los primeros concilios provinciales* (I y II de Lima, y I y II de México). Continuó después la *etapa de la reflexión misionológica*, en la cual destacaron cuatro teólogos de nota: Juan Focher, José de Acosta, Diego de Valadés y Jerónimo Oré. Finalmente, la consolidación llegó de la mano de los dos grandes concilios americanos del quinientos: el III de Lima (1582-1583) y el III de México (1585). Con ellos puede considerarse concluida la «evangelización fundante» americana.

Pasemos ahora, pues, a tratar cómo la jerarquía americana, establecida desde muy temprana hora en América, impulsó la evangelización. Resumiremos, en primer lugar, las experiencias pastorales antillanas, que fueron el punto de partida. Estudiaremos, después, las decisiones pastorales adoptadas en las juntas eclesiásticas mexicanas, principalmente en los años entre 1536 y 1546, los planteamientos pastorales del

obispo Jerónimo de Loayza, en Perú, los dos primeros concilios provinciales, tanto de México como de Perú, para culminar con una exposición sobre los planteamientos catequéticos en la provincia eclesiástica de Santa Fe de Bogotá y en la diócesis de Quito.

En el próximo capítulo IX analizaremos la obra evangelizadora perfilada en los dos grandes concilios provinciales americanos cincocentistas: el III Limense y el III Mexicano. En el capítulo X trataremos cómo repercutió la síntesis misionológica, elaborada por la jerarquía americana, en los instrumentos de pastoral que prepararon algunos teólogos (Alonso de Molina, Focher, Acosta y Valadés). En el capítulo XI, finalmente, expondremos el estado de la misionología después de los grandes concilios que aplicaron los decretos tridentinos a América, con amplias referencias a Oré, Joan Baptista y de la Peña Montenegro.

2. Las primeras experiencias pastorales americanas

Las primeras experiencias pastorales tuvieron lugar —como ya hemos señalado en el capítulo anterior— en el marco antillano, a partir del segundo viaje colombino, realizado en 1493. Lógicamente, los misioneros no reflexionaron de modo expreso sobre la empresa que iban a desarrollar; se limitaron a evangelizar y escribieron después, de forma ingenua y sin afán científico ninguno, sus personales impresiones sobre la labor realizada.

La *Relación*, de fray Ramón Pané ya citada [1], escrita en 1498 y recogida por Hernando Colón en su *Historia del Almirante*, constituye el testimonio más próximo y fidedigno. Pané refiere que se dirigió primeramente a dos caciques, cuyos nombres eran: Guarionex y Mabiatué. Enseñó al primero, y a los de su casa, las principales oraciones (Paternóster, Avemaría y Credo) «y todas las otras oraciones y cosas que son propias de un cristiano», obviamente en lengua tahína, pero no hubo ningún resultado, a pesar de haber dedicado dos años a esta catequesis, porque Guarionex acabó enojándose con Pané y lo echó, pues algunos caciques le reprocharon que siguiese la ley cristiana.

[1] Más información sobre Pané y su famosa *Relación* en el cap. VI, epígrafe 1, *supra*.

Otros, en cambio, aceptaron la fe. Pané les predicaba la unicidad divina y la creación. Y, así, Naboria y otros de su casa «se hicieron cristianos con solamente darles a conocer que hay un Dios que ha hecho todas las cosas y creó el cielo y la tierra, sin discutir acerca de otra cosa, ni se les diese más a entender, porque eran propensos a la fe». También Mahubiantíbire decidió tener una sola esposa, «aunque suelen tener dos o tres, y los principales hasta diez, quince y veinte».

De las escuetas informaciones transmitidas por Pané podemos deducir lo siguiente: los primeros evangelizadores se dirigían a los naturales en su lengua; procuraban adoctrinar primero a los caciques; les enseñaban las principales oraciones y sólo los artículos de la fe más fácilmente comprensibles por la razón humana —como la unicidad y la creación— y que más claramente diferenciaban la fe católica de sus creencias ancestrales; tropezaban con las lógicas dificultades del orden social, que dificultaban la labor, como la recriminación de que eran objeto los catecúmenos por parte de otros caciques, por colaborar con los españoles (esto prueba que la religión era vista por los naturales como una forma cultural propia de los conquistadores, más que como una fe universal...); no ocultaban las exigencias principales de la nueva fe, como la monogamia y otras normas morales cristianas; y no bautizaban de inmediato, sino que esperaban cierto tiempo a que los catecúmenos hubiesen dado señales fehacientes de su idoneidad (se habla de un catecumenado de dos años).

Hubo también algunos mártires, como Juan Mateo, que había sido el primer bautizado, en 1496, es decir, tres años después de comenzar la evangelización, que murió a manos de los esbirros del cacique Guarionex. También su hermano Antón murió en la misma fecha. La actividad misional se torció principalmente a causa de la mala política de los españoles, como tan detenidamente nos narra Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias* y en otros lugares.

Pero no fue ésta la única razón de que se desatasen persecuciones. Se sabe que brotó entre los indios que no habían secundado la invitación a convertirse un sentimiento de rechazo a la religión católica. Lo describe con cierto detalle Ramón Pané. Cuenta que los misioneros habían creado una casa de oración, que era custodiada por seis indios jóvenes que eran catecúmenos. Los servidores del cacique Guarionex acudieron a esa casa, entraron por la fuerza en ella y se llevaron las

imágenes cristianas que hallaron, «tiraron las imágenes al suelo, las cubrieron de tierra y después orinaron encima».

Bartolomé de Colón, que tenía el gobierno de la isla porque su hermano Cristóbal se hallaba en Castilla, averiguada la verdad, mandó ejecutarlos.

> No obstante [continúa Pané] Guarionex y sus vasallos no se apartaron del mal propósito que tenían de matar a los cristianos en cierto día designado para que llevasen el tributo de oro que pagaban. Pero tal conjuración fue descubierta, y luego apresados el mismo día que se proponían llevarla a efecto. Sin embargo, continuando en su perverso designio, lleváronlo a ejecución, y mataron a cuatro hombres y a Juan Mateo, escribano mayor, y a su hermano Antón, que habían recibido el santo bautismo; luego corrieron adonde estaban escondidas las imágenes y las tiraron hechas pedazos [*Relación*, cap. XXVI].

La animadversión descrita por Pané, repelida quizá con excesiva contundencia por parte de las autoridades españolas, constituye una prueba clara de que los misioneros respetaron la libertad de los indios en cuestiones religiosas.

3. Las juntas eclesiásticas mexicanas

a) *Convocatoria y asistentes*

Siguiendo la costumbre peninsular de convocar periódicamente congregaciones eclesiásticas (distintas de las asambleas, en las que sólo participaban eclesiásticos, y que tenían finalidad económica, para determinar cómo debía recogerse el «subsidio» que la Iglesia pagaba a la Corona), Hernán Cortés reunió una primera junta en 1524, que fue denominada «Junta apostólica». En ella se «juntaron» los doce frailes franciscanos, recién llegados a Tenochtitlán, con Hernán Cortés y algunos eclesiásticos y letrados, para deliberar en común sobre los diversos desafíos que presentaba la evangelización de las tierras mesoamericanas, y determinaron, acerca del bautismo, «que se administrase dos veces en cada semana a los catequizados», el domingo por la mañana y el jueves por la tarde.

Desde la constitución de la segunda Audiencia, con la llegada a México de don Sebastián Ramírez de Fuenleal, en septiembre de 1531, hasta el regreso de Zumárraga a España, para informar y ser posteriormente consagrado obispo, hubo varias juntas eclesiásticas, como bien ha historiado Fernando Gil.

La primera de ellas se convocó poco antes del 30 de abril de 1532, reuniéndose Zumárraga con Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, y los superiores dominicos y franciscanos. No conservamos actas de la junta, en la que se trató de ordenar el trabajo apostólico.

Por las mismas fechas hubo dos reuniones especiales, entre los oidores, los dos obispos y los superiores religiosos, para moderar la legislación relativa a los támemes, es decir, el trabajo de los cargadores indígenas. La primera reunión tuvo lugar el día 19 de abril, y la segunda el día 23 de mayo. También durante el mes de mayo hubo algunos encuentros para estudiar la población de la tierra (censo de los pueblos y de sus habitantes, capacidad de los indios para la vida cristiana, métodos evangelizadores, distribución de los templos, etc.). En estas cuestiones no hubo unanimidad de pareceres.

A finales de mayo de 1532 se reunió Zumárraga con Fuenleal, presidente de la Audiencia, los oidores y el cabildo eclesiástico, para resolver la injusta acusación que se había lanzado contra Zumárraga, de llevarse todos los diezmos y no proveer a los presentados eclesiásticos.

Consagrado obispo y de regreso en México, Juan de Zumárraga reunió tres juntas en 1536. En una de ellas se entrevistó con Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, y Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, los franciscanos y los dominicos, para tratar sobre el modo de administrar el bautismo a los indígenas. Los franciscanos propendían a facilitar la administración de este sacramento. Los dominicos tendían a exigir una mayor preparación y a no omitir, sin necesidad extrema, los ritos complementarios. Otra junta de 1536 se reunió para estudiar la regulación de los tributos de los indígenas. Finalmente hubo otra junta con el fin de elaborar las ordenanzas para indios.

En 1537 se reunieron Zumárraga, Francisco Marroquín, obispo de Guatemala, y Juan de Zárate, obispo de Oaxaca, quienes se dirigieron al emperador Carlos V exponiendo la conveniencia de que los obispos americanos participasen en el Concilio de Trento. Además, daban su

parecer sobre algunas cuestiones pastorales (cobro de los diezmos a los indios, preferencia por el clero regular, recidivas idolátricas, etc.).

En 1539 se reunieron Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, Juan de Zárate y Julián Garcés, aunque es dudoso que este último haya participado, a pesar de firmar las actas. En esta junta los obispos propusieron a los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos 25 artículos, sobre el bautismo y la bula de Pablo III, *Altitudo divinii consilii*[2], que zanjaba parte de las dudas que los evangelizadores habían formulado en 1536. Los obispos escribieron al Rey con las conclusiones de su junta. Impacientes por no haber recibido respuesta, volvieron a juntarse en la primavera de 1540, para ordenar nuevos capítulos sobre la praxis bautismal, que fueron remitidos al Rey.

En 1541, Zumárraga se reunió con los superiores de las tres órdenes mendicantes establecidas en Nueva España, con sus hombres más doctos. Esta convocatoria fue iniciativa de los religiosos, que se habían confabulado contra el proyecto episcopal de dividir territorialmente en parroquias y de sustituir el clero regular por el clero secular. Esta junta es exponente de los primeros enfrentamientos entre los religiosos y la jerarquía mexicana sobre la organización territorial de América. Sus conclusiones fueron esgrimidas posteriormente por los religiosos, como Alonso de la Vera Cruz, en su curso *De decimis*, dictado en la Real y Pontificia Universidad de México, en el año académico 1554-1555.

En 1544 hubo dos juntas. La primera, previa a la llegada de don Tello de Sandoval, se reunió para tratar sobre las Leyes Nuevas de 1542, limitativas de las encomiendas de indios en favor de los españoles, cuya noticia había llegado ya a Nueva España. Posteriormente, Tello de Sandoval promulgó las Leyes Nuevas, en marzo de 1544, aunque aplazando su ejecución hasta que se reuniese una junta e informase al Rey. Reunida tal junta, intervinieron en ella los obispos Zumárraga y Zárate, el deán de Oaxaca y los representantes de las tres órdenes mendicantes establecidas en México. Los pareceres conclusivos de las tres órdenes religiosas fueron enviados a la metrópoli, con una «Relación sumaria» preparada por el propio Sandoval.

En 1546 hubo una junta general de obispos, en que estuvieron presentes los de México, Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Chiapas (Las

[2] Pablo III, Bula «Altitudo divinii consilii», de 1 de junio de 1537, en J. Metzler (ed.), *America Pontificia*, n.° 83, I, pp. 362-364.

Casas), y doce religiosos representantes de los órdenes mendicantes. En esas fechas estaba vacante la diócesis de Tlaxcala, por fallecimiento de Julián Garcés. Presidió don Tello de Sandoval. Los trabajos concluyeron a finales de año. Las conclusiones son tan importantes que ofrecemos a continuación una resumen de ellas: legitimidad de los reinos indios con el principado político de sus jefes; ilegitimidad de las guerras contra los indios; legitimidad de la evangelización, que sólo podía hacerse por medios pacíficos; obligación de los reyes castellanos de sostener económicamente la evangelización de Indias; obligación de restitución por parte de todos los que no habían observado los anteriores principios, como conquistadores, encomenderos, etc. Fueron tratados otros temas de interés indudable: los diezmos de indios, la predicación de las bulas a los indios, el establecimiento de la Inquisición apostólica, el derecho de asilo en las iglesias, la reducción de los indios a pueblos, edición de dos «Doctrinas» para indios, administración de la Eucaristía a los indios, etc. La Corona aprobó las conclusiones de la junta y recomendó su exacta aplicación.

Respecto a la legitimidad del principado político de los jefes indios y los títulos de conquista estableció lo siguiente:

> Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fuesen, y por cualesquier pecados que tengan, cuanto al derecho natural y divino y al que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas que sin perjuicio de otro adquieren, y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos.
>
> La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los Reyes de Castilla y León fue la predicación del Evangelio y la dilatación de la fe y religión cristiana y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras y no por hacerlos mayores señores ni más príncipes de lo que eran.
>
> La Santa Sede Apostólica al conceder el dicho principado supremo y superioridad de las Indias a los Reyes de Castilla y León, no entendió privar a los reyes y señores naturales de las Indias, de sus estados, señoríos y jurisdicciones, honras y dignidades; ni entendió conceder a los Reyes de Castilla y León alguna licencia y facultad por la cual la dilatación de la fe se impidiese y al Evangelio se pusiese algún estorbo y ofendículo, de manera que se impidiera o retardase la conversión de aquellas gentes.

Subyace a esta declaración, reconocida por la Corona, que la aprobó, toda un interesantísima doctrina político-jurídica, en la cual se distingue entre la autoridad imperial y la autoridad de otros señores. Está a la vista la experiencia medieval europea, principalmente alemana, del Sacro Imperio, y las relaciones del emperador con el Papa. Estos planteamientos pueden haber sido influidos por Vitoria, que había leído sus dos relecciones sobre el tema en 1539. En todo caso, el protagonismo de Las Casas en estos planteamientos parece indiscutible.

b) *Determinaciones pastorales*

Las juntas tuvieron un carácter parecido a los concilios provinciales, mientras la Archidiócesis de México no fue erigida, lo que ocurrió finalmente en 1546. Fueron particularmente frecuentes en tiempos del obispo fray Juan de Zumárraga (1528-1548), sobre todo, después del establecimiento de la segunda Audiencia, en enero de 1531, al volver la vida mexicana a la normalidad. Y, así, ya durante el primer trimestre de 1532 se reunieron los prelados mexicanos con los priores dominicos y franciscanos, para tratar sobre el «orden cómo se trabajase en la conversión» de los naturales. Lamentablemente, no se conservan las actas, sino sólo algunas referencias en una carta de Fuenleal al Emperador. Vamos a exponer sólo los asuntos relacionados con la buena marcha de la evangelización, que se resolvieron en aquellas juntas.

b.1) Sobre la instrucción prebautismal y la comunión eucarística

En noviembre de 1535, se congregaron los religiosos de la Nueva España, en presencia de Fuenleal y de Zumárraga, para tratar sobre el bautismo de los indígenas. Como se sabe, se polemizaba acerca de la preparación que debía exigirse a los naturales y sobre la forma cómo debía administrarse el sacramento. Los dominicos entendían que el bautismo debía posponerse hasta que los indios estuviesen suficientemente dispuestos, no sólo por el conocimiento de la doctrina, sino incluso habiendo demostrado fehacientemente que eran capaces de practicar la moral cristiana. Los franciscanos, en cambio, eran mucho más indulgentes. Ambas posiciones tenían sus ventajas y sus inconvenien-

tes, y los misioneros no llegaban a un acuerdo. Es probable que en la junta también haya tomado parte el virrey Antonio de Mendoza (1535-1550), recién llegado de España.

A mediados de 1536 se reunió otra junta, convocada por el virrey, en la que se estudió cómo «debían apartarse [los naturales] de las idolatrías y de los sacrificios que solían hacer y de los otros ritos y costumbres [suyas]». Las conclusiones de la junta fueron enviadas a la metrópoli, de donde volvieron incorporadas a una real cédula de 10 de junio de 1539.

Fue, sin embargo, en abril de 1539, cuando tuvo lugar la junta de mayor importancia para la planificación de la evangelización mesoamericana, en la que intervinieron Juan de Zumárraga (obispo de México), Vasco de Quiroga (obispo de Michoacán), y Juan de Zárate (obispo de Oaxaca). Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, firmó también las actas aunque no estuvo presente. Asistieron además religiosos de las tres órdenes mendicantes que trabajaban en México. Fue debatido el modo de administrar el bautismo, a propósito de la bula *Altitudo divinii consilii,* de Pablo III, de 1 de junio de 1537.

De esta junta de 1539 se conservan las actas, donde se detalla en 25 puntos todo lo tratado, dando traslado al Rey. Es interesante consignar que los obispos determinaron que se hiciera un «manual» o ritual, «para que todos los ministros lo sepan». Este manual se publicó al año siguiente, con el título de *Manual de adultos.* Desgraciadamente, sólo se conservan dos folios de aquel importantísimo ritual. El comienzo de este manual reza así: «Christophorus Cabrera Burgensis ad lectorem sacri baptismi ministrum: Bicolon icastichon». También determinaron los prelados administrar las órdenes menores a algunos mestizos e indios, elegidos entre los más hábiles, y conocedores de lenguas, capaces de administrar el bautismo a los naturales. Además, se tomaron algunas medidas para evitar el peligro, siempre próximo, de sincretismo religioso, limitando el número de oratorios y de iglesias, «que tienen en mucha cantidad, cada indio casi la suya, como solían tener sus dioses particulares cada uno»; regulando también la celebración de fiestas litúrgicas en el interior de los templos, de forma que no se introdujesen en ellos restos de folklore indígena que tenía sabor a culto pagano, como los «voladores».

Sobre la comunión eucarística, los obispos insistieron en que se cumpliese por Pascua, recordando también la necesidad de confesar, lo

cual les parecía de especial urgencia en aquellas tierras, más «que en Castilla, por la mucha disolución y aparejos que hay de haber tantos amancebados y solteros y casados, y por otras muchas legítimas causas que tenemos para lo ansí hacer y mandar cumplir». En todo caso, los naturales no debían ser privados del bien de la Eucaristía, con tal de que estuviesen bien dispuestos y tuviesen capacidad para «discernir entre el Pan sacramental y el material», pues este sacramento «no se da por mérito sino por remedio y medicina de los que lo reciben como deben».

Esta decisión sobre la recepción eucarística suponía un cierto cambio respecto a las primeras disposiciones pastorales. Sabemos, en efecto, que la junta de 1524 había decidido que «acerca de la comunión sacramental, aunque al principio se les negó por neóphitos, y rudos, después se les concedió a discreción de los confesores». Así, pues, las condiciones se suavizaron, desde los primeros momentos hasta 1539, en que se consideró el sacramento como remedio de las debilidades, más bien que como premio a una vida intergérrima. La intervención del confesor, determinando en cada caso si el indio bautizado estaba preparado para recibir la comunión eucarística, era también común en España por los mismos años. Basta recordar la autobiografía de santa Teresa.

Por lo que respecta al litigio del bautismo, los obispos acordaron, en su junta de 1539, que la bula pontificia se guardase de la siguiente forma:

> salvo en caso de enfermedad urgente que expresan los Decretos, que es cerco, naufragio, enfermedad grave, aguda y peligrosa y vivir en tierra no segura, donde no viven los tales que se convierten en seguridad de paz, sino en peligro probable de muerte y otros semejantes casos destos en que se corre peligro y haya temores probables de muerte y de morir sin baptismo,

debían guardarse las siguientes ceremonias: bendecir el agua bautismal; enseñar el catecismo y hacer los exorcismos; imponer la sal, saliva, el velo bautismal y la vela o candela, al menos a dos o tres de ambos sexos en nombre de todos los bautizandos; y aplicar el crisma en la cabeza y el óleo de los catecúmenos a todos. Fray Toribio de Benavente, uno de los más directamente implicados en la polémica, resume los acuerdos en los siguientes términos:

> El catecismo dejáronle al albedrío del ministro; el exorcismo, que es el oficio del bautismo, abreviáronle cuanto fue posible, rigiéndose por un misal romano, y mandaron que a todos los que se hubieren de bautizar se les ponga óleo y crisma, y que esto se guarde por todos inviolablemente, así con pocos como con muchos, salvo en urgente necesidad. Sobre esta palabra urgente hubo hartas diferencias, porque en tal tiempo una mujer, y un indio, y aun un moro, pueden bautizar en fe de la Iglesia; y por esto fue puesto silencio al bautismo de los adultos, y en muchas partes no se bautizaban sino niños o enfermos [3].

A pesar de las disposiciones papales y de la junta, la polémica continuaba, por lo cual hubo otra junta de obispos en 1540 sobre los mismos temas. Las posiciones no se habían modificado desde 1535. Los franciscanos, como el citado Motolinía, siguiendo en esto las opiniones de fray Juan Tecto († 1525, en México), procuraban simplificar al máximo las ceremonias del bautismo, limitándose, en muchos casos, al puro signo sacramental. Los otros misioneros, sobre todo los dominicos, insistían en que el bautismo se administrase como se hacía en España. Como no llegase la paz, Carlos V convocó una junta de teólogos, que se reunió en Salamanca, en julio de 1541. Los teólogos salmantinos, entre los cuales se contaba Francisco de Vitoria, respondieron:

> Estos bárbaros infieles no han de ser bautizados antes de que hayan sido suficientemente instruidos, no sólo en la fe, sino también en la conducta cristiana, por lo menos en lo que es necesario para la salvación, y no antes de que sea muy verosímil que entiendan lo que se les administra [4].

Uno de los episodios más dramáticos de la polémica sobre los ritos bautismales ha sido relatado también por Motolonía en su célebre

[3] Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España,* II, cap. 4, n.° 215.

[4] Quedaba pendiente, todavía, determinar cuál era la mínima instrucción necesaria para poder ser bautizado, y qué misterios de la fe debían creerse para alcanzar la salvación, sobre lo cual hubo también una larga discusión entre los teólogos españoles, como veremos más adelante, y en la que Acosta destacó por su prudencia y buen tino. *Cfr infra* cap. X, epígrafe 1. b.

carta al emperador Carlos V, escrita en 1555. Narra allí un suceso ocurrido en 1539, cuando el dominico Bartolomé de Las Casas se detuvo en el convento de Tlaxcala, donde fray Toribio era superior, camino de Guatemala. He aquí el testimonio motoliniano:

> Y en aquel tiempo estaban ciertos obispos y prelados esaminando una bula del papa Paulo [III] que habla de los matrimonios y babtismo; y [en este] tiempo pusiéronnos silencio [a los franciscanos] que no babtizásemos a los indios adultos. Y había venido un indio de tres o cuatro jornadas a se babtizar, y había demandado el babtismo muchas veces y estaba muy bien aparejado, catetizado y enseñado. Entonces yo, con otros frailes, rogamos mucho al de las Casas que babtizase aquel indio porque venía de lexos; y, después de muchos ruegos, demandó muchas condiciones de aparejos para el babtismo, como si él sólo supiera más que todos; y ciertamente aquel indio estaba bien aparejado. Y ya me dixo que lo babtizaría, vistióse una sobrepelliz, con su estola, y fuemos *[sic]* con él tres o cuatro religiosos a la puerta de la iglesia do el indio estaba de rodillas; y no sé qué achaque se tomó que no quiso babtizar al indio y dexónos y fuese.

Este texto nos informa con claridad sobre la actitud de Las Casas y de Motolinía, que personifican dos modos distintos de entender la evangelización. El primero, más pendiente de que se cumplieran las disposiciones de la bula *Altitudo divinii consilii* de Pablo III relativas a la preparación prebautismal de los adultos, y más proclive a las formalidades rituales, que asegurasen la validez del sacramento. El segundo, en cambio, más inclinado a facilitar la recepción del sacramento del bautismo, que es la primera tabla de la justificación.

b.2) La polémica sobre la exención

En 1541 se reunieron los religiosos con fray Juan de Zumárraga, para discutir el proyecto organizativo de la Iglesia en la Nueva España, tal como había sido preparado por los obispos en la junta de 1540, antes citada. Los obispos querían dividir el virreinato en parroquias, confiadas al clero secular. Los religiosos protestaron. Así comenzó el largo y doloroso enfrentamiento del clero regular con la jerarquía diocesana, que adquirió gran virulencia en tiempos del sucesor de Zumá-

rraga, fray Alfonso de Montúfar (1551-1572). La discusión llegó a las aulas de la recién fundada Real y Pontificia Universidad de México. El teólogo agustino Alonso de la Vera Cruz le dedicó su *Relectio de decimis*, en el curso 1554-1555, por la cual fue denunciado a la Inquisición por el obispo Montúfar y por el teólogo fray Bartolomé de Ledesma, vicario de Montúfar.

Sería muy simplista pensar que el enfrentamiento obedecía sólo a cuestiones económicas –como la recaudación de los diezmos por parte de los obispos– o a la pura rivalidad pastoral. Estaban en juego distintas concepciones organizativas de la vida eclesiástica y, en el fondo, se discutía sobre una cuestión eclesiológica de gran envergadura. Se contraponía, por parte de algunos mendicantes, la estructura jurisdiccional diocesana a la estructura jurisdiccional propia de los religiosos exentos, mucho más dinámica en la tarea misional. Ciertos religiosos estimaban que América era un campo apostólico exclusivo para ellos, donde la implantación de la Iglesia debía seguir cauces distintos a los establecidos en el Viejo Continente. Al menos, esto parece haber opinado el agustino Alonso de la Vera Cruz. Hubo incluso algún proyecto de crear diócesis «regulares», que no prosperó [5].

b.3) Las cuatro «Doctrinas» sinodales (1546-1548)

A mediados de junio de 1546 se reunió en México la más importante junta de obispos habida hasta entonces, con la presencia de los prelados de México, Guatemala, Oaxaca y Michoacán, sumándose el de Chiapas (Las Casas), cuando ya estaba iniciada. Faltó el de Tlaxcala, por estar vacante la sede. Las sesiones duraron cuatro meses, y se sabe que acordaron un buen número de materias, entre las cuales: la edición de dos «doctrinas» para la evangelización de aquellas tierras, una corta y una larga, que debían traducirse a las lenguas de los naturales. Se acordó que la breve fuese la *Doctrina cristiana* que había preparado el franciscano Alonso de Molina, y que la larga fuese la *Doctrina cristiana para instrucción de indios*, elaborada por los dominicos sobre unos materiales de fray Pedro de Córdoba. También se estudió la adminis-

[5] De estos proyectos se ha hablado en el capítulo VII, epígrafe 2, *supra*.

tración de la Eucaristía a los naturales, y las condiciones que debían exigirse para su administración. Los dos catecismos citados fueron publicados en 1546 y 1548, respectivamente. Por su indudable calidad técnica, y por su condición bilingüe, contribuyeron sobremanera a la implantación de la Iglesia entre los naturales.

Algunos historiadores han considerado que las dos doctrinas pedidas por la junta de 1546 serían la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera (segunda parte),* que editó Zumárraga en 1546, y la *Regla cristiana breve,* del mismo Zumárraga, editada en 1547, y no las dos que hemos citado en el párrafo anterior. La *Doctrina* zumarraguiana de 1546 sería la doctrina corta, y la *Regla* de 1547, la larga. Pero esta tesis parece contradecirse con el colofón de la *Doctrina* de los dominicos, de 1548, que dice textualmente:

> Y porque en la congregación que los Señores obispos tuvieron se ordenó que se hiciesen dos doctrinas: una breve y otra larga: y la breve es la que el año 1546 se imprimió. Manda su señoría reverendísima que la otra grande puede ser ésta: para declaración de la otra pequeña.

Está claro que la larga es la *Doctrina* de los dominicos. Pero, ¿y la breve? Podría ser tanto la de Alonso de Molina, en 1546, como la que mandó imprimir Zumárraga, titulada: *Doctrina cristiana más cierta y verdadera (segunda parte) o Suplemento,* también de 1546, que se conoce, asimismo, con el nombre de *Suplemento del catecismo o enseñamiento del cristiano.* En favor de esta hipótesis pueden citarse las palabras que Zumárraga dice en el prólogo del *Suplemento* (citamos según la edición de J. G. Durán):

> Y como en esta Congregación de los Señores Obispos [la junta de 1546] fue acordado, que fuesen ordenadas dos doctrinas para los indios, incipientes y proficientes, pareciéndome que también serían útiles a los que con humildad y buen deseo de se aprovechar de ellas las leyera, y aun quizás más que otras curiosas lecturas, porque la humildad es principio y fundamento de todo buen saber. Y así tan sólo quise enderezar esta doctrina, a quien desea cumplir lo que Dios quiere que se haga, porque aquello es lo bueno. Por lo cual va sin pruebas ni alegaciones, porque a los simples pretendo enseñar, y a las

personas humildes y sin erudición avisar, y no argüir con los presentuosos y arrogantes, ni contender con palabras.

Pero dejemos ya estas cuestiones eruditas, y prosigamos con la historia de la catequesis americana en el siglo XVI.

b.3.1) *Alonso de Molina:* El catecismo alonsiano de 1546, titulado *Doctrina cristiana*, es una breve cartilla, inspirada en la catequesis de la metrópoli y acorde, por tanto, con las prescripciones sinodales peninsulares. Algunos investigadores piensan que pudo tener a la vista una cartilla similar, redactada por san Juan de Ávila en fecha incierta, quizá entre 1527 y 1540. La de Molina constaba de doce pequeños capítulos, en los que se exponían las principales oraciones del cristiano, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos, etc. En un apéndice final figuraba un breve cuestionario con «preguntas que se han de hacer a los adultos cuando se bautizan» y una breve «amonestación para los que se acaban de bautizar». En el colofón se indicaba que «esta *Doctrina* sirve para los indios que saben leer, y para los que la quieren hacer leer en sus casas, y para los niños que estudian en las escuelas, los cuales la dicen cada día a voces, toda o la mayor parte de ella». He aquí unas noticias de gran valor sobre cómo se daba la catequesis a los comienzos de la evangelización mexicana, tanto en familia como en las escuelas. Al mismo tiempo, este colofón parece indicar que se había llegado a un cierto acuerdo sobre la preparación prebautismal.

b.3.2) *Juan de Zumárraga:* El *Suplemento*, de 1546, es una «compilación» preparada «a prisa» por Zumárraga, dirigida a los «incipientes». Consta de dos partes: la primera contiene la doctrina cristiana (artículos de la fe, oraciones principales, confesión general, cómo oír misa, devoción a las imágenes sagradas, oraciones de la mañana y de la noche, los siete sacramentos, las potencias del alma, las virtudes, las obras de misericordia y los pecados capitales); la segunda parte consta de siete «documentos morales», la bendición de la mesa y la conclusión. Es mucho más que una cartilla, pues ofrece amplios desarrollos de algunas de estas partes (por ejemplo, de los sacramentos y los pecados capitales). Refiere algunas de las fuentes que compila: san Agustín, san Juan Crisóstomo, san Buenaventura, Juan Gerson, Juan Eck, etc. Pero

no siempre resulta clara su fuente de inspiración. Los siete documentos morales que constituyen la segunda parte tratan temas bastante dispares. El primero es una preparación para la contricción. El segundo es un aviso para los que súbitamente se hallen en peligro de muerte. El tercero es un consejo para estar siempre en gracia de Dios. El cuarto trata de lo mismo que el tercero y está tomado de Gerson. El quinto es un conjunto de consejos, inspirados en san Buenaventura, sobre la forma de comportarse honestamente y recoger el alma. El sexto contiene consejos sobre la forma de educar a los hijos. El séptimo trata sobre las relaciones de los hijos con sus padres. La conclusión de la obra, anterior a los decretos tridentinos sobre la Biblia, contiene un vibrante alegato en favor de la difusión de las Escrituras, especialmente el *corpus paulinum*, traducidas a las lenguas vernáculas, quién sabe si influido por Erasmo.

b.3.3) *Juan de Zumárraga:* La *Regla cristiana breve* de 1547 es una obra más extensa que la anterior, dirigida a indios proficientes, o más bien a españoles, y fruto también de una compilación [6]. Zumárraga usa textos tomados de Juan Gerson, del seudo Anselmo, de Eusebio, discípulo de san Jerónimo, y de otras fuentes bajomedievales muy leídas en toda Europa y en España, especialmente. Consta de dos partes. La primera contiene siete documentos, cuyos contenidos son muy semejantes, aunque mucho más extensos, a los argumentos de los siete documentos morales del *Suplemento.* La segunda parte es un tripartito consistente en un ejercitatorio sobre la Pasión de Cristo, una práctica de la oración mental y un «arte de bien morir». La influencia del *Tripartito* gersoniano es evidente.

Se trata de un manual ascético de un valor extraordinario, testigo de la sólida piedad que se respiraba en la Observancia franciscana, y que Zumárraga, fiel exponente de esa piedad, llevó y transmitió a la nueva población evangelizada. La *Regla* recoge, por tanto, el modo de vida ideal de un cristiano coherente, es decir, refleja el espíritu de lucha que debe mantener un seguidor fiel de Jesucristo. El obispo de México pretendió trasladar, siempre desde su propia mentalidad reli-

[6] Es importante señalar que la compilación era una técnica muy usual en aquellos momentos y no se identifica con lo que hoy podríamos calificar de plagio.

giosa, como es lógico, el ambiente de reforma espiritual de los conventos españoles a la nueva Iglesia mexicana, y puso al servicio de este fin todos los medios a su alcance: predicación, colegios, publicaciones, etc. La *Regla* expresa, en definitiva, cómo había trascendido a los cristianos corrientes, concretamente a los novohispanos, el clima religioso bajomedieval europeo; y ha sido muy bien estudiada por I. Adeva y Carmen Alejos, que han hecho una edición crítica parcial.

b.3.4) *Pedro de Córdoba:* La *Doctrina cristiana,* de 1548, es una amplia reelaboración de su edición primera (publicada en México en 1544 y auspiciada por Zumárraga). Precedida por una brevísima cartilla en forma de preguntas y respuestas, semejante a la de Alonso de Molina, consta de cuarenta sermones, distribuidos en varios apartados: sobre los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, otras verdades (escatología, virginidad cristiana y unidad de la Iglesia católica), significado de la cruz, catequesis mistagógicas (es decir, instrucción relativa a los recién bautizados). Por el colofón sabemos que este catecismo estaba destinado «en especial para los naturales de esta tierra, para que sean fundados y roborados en las cosas de nuestra santa fe católica. Y animados para la guarda de los mandamientos divinos [...]». Los obispos habían elegido este catecismo para la segunda etapa de la formación de los naturales, para facilitar la predicación de los sacerdotes en la lengua mexica, y también para que los fiscales de indios pudiesen sustituir a los sacerdotes en la catequesis, cuando escasease el clero.

Al analizar la edición de 1548, se descubren, incluidos dentro de los sermones, ciertas «dramatizaciones pedagógicas», como las ha denominado Graciela Crespo. Son como unos diálogos entre personajes evangélicos (por ejemplo, entre los ángeles y los pastores la noche de Navidad, de Cristo con su Madre y las santas mujeres después de la Resurrección, etc.), enmarcados en descripciones coloristas. Son fruto del arte creativo de los misioneros, con el propósito de dar mayor viveza al relato y acercarlo a la mentalidad indígena. Recuerdan pequeños textos dramáticos, no destinados a representarse, sino solamente a ser leídos. Todavía hoy conservamos en la liturgia de Semana Santa algunas dramatizaciones parecidas que pueden ayudarnos a comprender aquellas situaciones. Por ejemplo, la lectura de la *Passio* el viernes santo, a cargo de tres sacerdotes: uno que representa a Cristo, otro al

pueblo y el tercero que actúa de narrador. Con todo, las dramatizaciones más importantes no fueron obra de los dominicos, autores de esta *Doctrina* de 1548, sino de los franciscanos, como veremos en el capítulo XII.

b.4) Recapitulación

Como muy bien ha resumido Antonio García y García, estas juntas debatieron los siguientes problemas: remoción de la idolatría, de la cual difícilmente se alejaban los indios, de forma que recaían fácilmente; administración de los sacramentos, especialmente del bautismo, eucaristía, confesión y casamiento de los indios; oportunidad de encomendar aquellas nuevas iglesias al clero secular o a los religiosos; moralidad de los repartimientos, encomiendas y guerras de conquista; legitimidad del principado político de los jefes indios; papel de la Corona en la evangelización; la eventual restitución a los indios de lo que les había sido injustamente arrebatado por los españoles, etc. Estos problemas eran de tal magnitud que en los sucesivos concilios provinciales y sínodos diocesanos se volvió una y otra vez sobre ellos, y los mismos en los instrumentos de pastoral de los años siguientes.

Por otra parte, los años de las juntas, especialmente el trienio 1546-1548, suponen un momento dorado de la catequesis novohispana, promovida por Juan de Zumárraga. La imprenta dio difusión a una serie de obras pastorales de un valor extraordinario, que todavía asombran a los historiadores. Unas destacan por sus originales planteamientos y las nuevas técnicas pedagógicas asumidas. Otras, por ser testimonio de una serie de tradiciones ascéticas bajomedievales, que nos permiten reconocer las fuentes que alimentaron la vida cristiana de los cristianos mexicanos. En todo caso, tanto unas como otras son testigos de una Iglesia trasplantada a América, que supo inculturarse perfectamente, sin mayores problemas.

4. La *Instrucción* de Jerónimo de Loayza (1545-1549)

Por los mismos años en que Zumárraga impulsaba la evangelización en Nueva España, la labor apostólica era más lenta y difícil en el

Incario, conquistado en 1533 por Francisco Pizarro. El primer documento que intentó sistematizar la catequización en aquellas tierras y potenciarla fue la *Instrucción para curas de indios,* del obispo de Lima, fray Jerónimo de Loayza, religioso dominico, que ocupó aquella sede desde 1537 a 1575 y que fue también su primer arzobispo.

Felipe II, entonces todavía Regente de España, le había animado, en 1544:

> si acaso a esa ciudad [Lima] se viniesen a juntar los obispos del Cuzco y Quito, vos y ellos platicaréis las cosas que viéredes que son necesarias proveerse, tocantes al aumento y ampliación de nuestra santa fe católica y a la edificación y buen servicio de las iglesias de vuestros obispados y proveeréis en ello lo que viéredes que conviene.

En aquellas fechas, Lima no era todavía arzobispado y Perú se hallaba inmerso en las largas y sangrientas guerras civiles. Por ello, Loayza tuvo que conformarse con publicar una importante *Instrucción,* en forma de sinodales, dirigida a los sacerdotes que eran curas o doctrineros de indios. La *Instrucción* fue terminada en 1545 e impuesta como obligatoria a todos los curas que estaban bajo su jurisdicción.

Dominada por La Gasca la rebelión de Gonzalo Pizarro y pacificado Perú, volvió Loayza a ocuparse de su *Instrucción,* que corrigió y revisó, contando con el parecer del mismo La Gasca, con el obispo de Quito y con el oidor de Lima. Acabada la corrección en febrero de 1549, fue firmada por el arzobispo y entregada para su ejecución.

En primer lugar, y como justificación de la presencia de los españoles en América, y en clara alusión a la polémica sobre los títulos de conquista, la *Instrucción* afirmaba:

> por quanto el título y fin del descubrimiento y conquista destas partes ha sido la predicación del evangelio y conversión de los naturales dellas al conoscimiento de Dios nuestro Señor y, aunque esto generalmente obliga a todos los cristianos que acá han passado, especialmente y de oficio incumbe a los prelados en sus diócesis [...].

Es evidente, pues, que Loayza conocía las polémicas salmantinas sobre los justos títulos, por la terminología que emplea y la forma de argumentar. Tal discusión había sido sistematizada académicamente por

Francisco de Vitoria en 1539, en sus dos relecciones, *De indis* y *De iure belli*. Loayza argumenta, sin embargo, con uno sólo de los ocho títulos declarados legítimos por Vitoria: la propagación de la fe en tierras americanas. Y se adscribe implícitamente a la teoría de la soberanía universal de la Iglesia sobre todo el orbe, es decir, a la tesis que consideraba al Romano Pontífice como verdadero *dominus orbis*. Como es sabido, este planteamiento restrictivo de los justos títulos fue algo excepcional, al menos por aquellos años, si exceptuamos a Bartolomé de Las Casas y el *Parecer anónimo* de 1554, atribuido por algunos –quizá con poco fundamento– a Alonso de la Vera Cruz.

Loayza señala la especial responsabilidad de los obispos en la tarea de evangelizar. ¿Acaso estaría apuntando a la polémica sobre la exención, que, hasta entonces, sólo había presentado los primeros síntomas?

a) *Sobre la obligación de bautizarse*

Asimismo, la *Instrucción* estudió la obligatoriedad del bautismo de los indios aunque no la preparación requerida. El tema de la obligatoriedad era también cuestión debatida por la teología de aquellos años, pues en última instancia estaba en juego la verdadera libertad del hombre en su fuero íntimo. Como se sabe, la misma cuestión se había presentado en la Edad Media, cuando los teólogos habían analizado la libertad de los judíos y de los musulmanes frente a la predicación de los católicos, y la licitud o no de resistirse al bautismo sacramental; y todas las Facultades de Teología y los estudios generales de las órdenes religiosas enseñaban las tres posiciones clásicas sobre el tema: la de santo Tomás, la de Juan Duns Escoto y la de Durango de San Porciano.

Sentado el principio de que nadie puede ser compelido a abrazar la fe, sino sólo persuadido con la verdad del Evangelio y con la ley de la gracia, la *Instrucción* insistía en la necesidad de cerciorarse, antes de bautizar a adultos, si éstos acudían libremente a recibir tal sacramento; y, en el caso de niños, si se contaba con la autorización de sus padres: «ninguno bautice niños o muchachos que no hayan llegado al uso de razón [se estimaba los ocho años como la edad de la discreción] sin voluntad de sus padres naturales, si los tienen, o de las personas que

están en lugar de padres y los tienen a cargo». Esto era para los hijos de paganos. (Como se habrá advertido, Loaysa coincidía plenamente con las tesis de Tomás de Aquino.)

Para los hijos de indios ya cristianos, la *Instrucción* establecía el mismo comportamiento que para los hijos de españoles: debían ser conminados con penas canónicas proporcionadas a que bautizasen a sus hijos en un plazo prudencial.

Para bautizar a un adulto prescribía que, en caso de peligro de muerte, «primero supiera signarse y santiguarse y el credo y paternóster y avemaría y los mandamientos». De no estar en urgente necesidad, exigía una catequesis más detallada, «platicándoles los artículos de la fe y diez mandamientos», que debía durar un mes. El bautismo debía administrarse con toda solemnidad, es decir, con óleo y crisma, y en la iglesia.

Loayza seguía, pues, las prescripciones de la bula *Altitudo divini consilii*, de 1537, relativa a los bautismos; estaba conforme con la praxis pastoral de los dominicos en la Nueva España, que, como ya dijimos, habían polemizado con los franciscanos; y se atenía en todo a los criterios de libertad consagrados por santo Tomás. Posteriormente, las disposiciones de la *Instrucción* serán retomadas por los concilios I y II Limenses (1551-1552 y 1567-1568), convocados y presididos por Loaysa, e influirán en los decretos del III Limenses y del III Mexicano.

b) *La catequesis prebautismal*

Entre las medidas generales, la *Instrucción* disponía que «doctrinen y enseñen los dichos naturales [...] conforme a lo contenido en las cartillas que de España vienen impresas», evitando las cartillas en lenguas de los naturales que todavía no hubiesen recibido las correspondientes licencias del Ordinario; que usasen «de ciertos coloquios o pláticas que están hechos en su lengua en las cuales se trata de la creación y de otras cosas útiles [...] y tratarán que los niños hablen y sepan nuestra lengua, porque los que ya son hombres con mucha dificultad la tomarán»; que comenzasen la evangelización por los «hijos de los principales del dicho Repartimiento que está a su cargo», de manera que después esos hijos de principales se convirtiesen ellos mismos en catequistas; que se edificase «una casa a manera de iglesia donde los indios

se junten a oír la doctrina cristiana y donde se diga misa, adornando el altar de la mejor manera que se pudiere y poniendo en él alguna imagen o imágenes; y para que en la dicha casa se administrasen los sacramentos del bautismo y matrimonio y penitencia». Ninguna alusión a la Sagrada Eucaristía, ni aquí, ni en el resto de la *Instrucción*.

De estas indicaciones generales que acabamos de resumir, conviene subrayar la insistencia en que se trabajase pastoralmente con niños, quizá porque se conocía la óptima experiencia mexicana en este sentido, cuando los franciscanos decidieron fundar el Colegio de San José de los Naturales y, posteriormente, el Colegio de Tlaltelolco, dirigido principalmente a los hijos de caciques [7]. Y, quizá también por el mismo motivo, se insistía en la oportunidad de componer unos coloquios o sermones dialogados en lengua de los naturales, porque también en la Nueva España se había manifestado esta práctica muy útil y eficaz, como testimonia Bernardino de Sahagún, que nos narra las pláticas que tuvieron los frailes franciscanos con los principales aztecas y con los sátrapas.

La *Instrucción* ofrece directrices concretas de carácter pastoral. Insiste en que la catequesis comience despertando a los naturales de la idolatría en que habían estado inmersos, moviéndoles al temor de Dios, que «está enojado dellos» por sus pasados errores. Recomienda que se les hable sobre la inmortalidad del alma, «haciéndolos entender cómo, aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmóviles», en clara alusión a sus creencias metempsicóticas. Señala que se prediquen especialmente los atributos divinos que nos muestran la amabilidad de Dios, «suma bondad», «universal criador y hacedor nuestro y de todas las cosas», y que el hombre es el centro de la creación; que se les comenten las razones de la Encarnación, hablándoles del primer pecado de Adán y Eva, de los engaños del demonio, de la universal transmisión del pecado original, del nacimiento de Dios de una Virgen, etc.; y que se les anuncie los premios y castigos para después de la muerte. La *Instrucción* concede, pues, especial importancia al ciclo cristológico, sobre todo a los artículos soteriológicos. La escatología tiene un lugar destacado. En cambio, nada se dice del Espíritu Santo y del ciclo pneumatológico, ni de los temas eclesiológicos.

[7] Sobre las empresas educadoras de los franciscanos, *cfr.* el cap. XI, *infra.*

Se insiste, finalmente, en que los naturales aprendan las oraciones principales: «las oraciones que la Iglesia tiene y acostumbra, que son para alabar a Dios y pedir perdón de nuestros pecados y socorro y misericordia en nuestras actividades espirituales y corporales», sin detallarlas. También señala que se aprendan las plegarias mariológicas más corrientes: el Avemaría y la Salve.

Esta *Instrucción* habría de tener una gran influencia en los planes misionológicos peruanos posteriores, pues, como ya hemos apuntado, encontramos rastros de ella tanto en los tres primeros concilios limenses (1551-1552, 1567-1568 y 1582-1583), como en las constituciones sinodales de Santa Fe de Bogotá, de 1576. Puede afirmarse, por consiguiente, que la evangelización de Suramérica fue llevada a cabo según el modelo misional concebido por Jerónimo de Loayza, reelaborado y tematizado posteriormente por José de Acosta y plasmado en el III Concilio Limense, de Santo Toribio de Mogrovejo. Esta *Instrucción* fue, en definitiva, para los virreinatos sureños, lo que la Junta Eclesiástica de abril de 1539, y los acuerdos allí tomados, fue para el virreinato de México.

5. Los concilios provinciales mexicanos I y II (1555 y 1565)

El I Mexicano fue convocado por el segundo arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar, en 1555. Asistieron los obispos Vasco de Quiroga (Michoacán), Juan de Zárate (Antequera-Oaxaca), Martín de Hojacastro, OFM (Tlaxcala), y Tomás Casillas, OP (Chiapas). Fue un concilio eminentemente pastoral, preocupado por la evangelización de la Nueva España. Se estableció, como condición para obtener una jurisdicción parroquial, tanto por parte del clero regular, como del clero secular (en constante aumento), el conocimiento de las lenguas de los naturales. La predicación, por tanto, no podía hacerse por medio de intérprete. Asimismo, los obispos tomaron muy en consideración la agrupación de los indios en pueblos: los misioneros debían convencer a los indios de la conveniencia de vivir agrupados, mostrándoles las ventajas, tanto para el mejor conocimiento de la fe, como otras de carácter puramente «político». El concilio ofreció, además, una relación de las verdades de la fe que debían ser aprendidas de memoria. Especial importancia se concedió a la catequesis con oca-

sión del sacramento de la penitencia y del matrimonio. Los obispos insistieron en la oportunidad de uniformar la catequesis, estableciendo dos catecismos oficiales: uno menor y otro mayor, traducidos a las lenguas indígenas. Igualmente se prescribió la elaboración de un manual para la administración de los sacramentos, que fue publicado en 1560. Hubo también disposiciones litúrgicas, en la línea de mejorar y enriquecer las celebraciones, con especial atención al canto, tan acorde con la idiosincrasia de los naturales. Y se insistió en la visita pastoral de los ordinarios a sus diócesis.

El II Mexicano tuvo lugar en 1565, para aplicar en Nueva España el Concilio de Trento, concluido en 1564. Convocado por el arzobispo de México Alonso de Montúfar, OP; asistieron los obispos Tomás de Casillas, OP (Chiapas); Fernando Villagómez (Tlaxcala-Puebla); Francisco Toral, OFM (Yucatán); Pedro de Ayala, OFM (Guadalajara), y Bernardo de Albuquerque, OP (Oaxaca), con los provinciales de los dominicos, franciscanos y agustinos y los oidores de la Audiencia de México. Promulgó, en primer lugar, los decretos tridentinos, estableciendo penas para los transgresores. La mayor parte de los restantes capítulos están dedicados a la vida de los presbíteros y a la atención de éstos al cuidado pastoral. El concilio insistió en el conocimiento de las lenguas de los índigenas.

Finalmente, tuvo lugar el III Concilio Mexicano, en 1585, que fue el último de los convocados en el siglo XVI en la Nueva España, y cuyo influjo benéfico llegó hasta finales del siglo XVIII, en que Lorenzana convocó el IV Concilio Provincial (1771). Sobre el III Concilio volveremos en el capítulo IX, donde lo estudiaremos con la amplitud que se merece por su importancia.

6. Los concilios provinciales limenses I y II (1551-1552 y 1567)

El I Concilio Limense (1551-1552) fue convocado por el dominico Jerónimo de Loayza, arzobispo de Lima. Ninguno de los sufragáneos acudió personalmente a la celebración. Unos se excusaron y otros ni siquiera lo hicieron. Fray Juan Solano, OP, obispo de Cuzco; don García Díaz de Arias, obispo de Quito; don Juan del Valle, obispo de Popayán, y fray Pablo de Torres, OP, obispo de Tierra Firme, enviaron sus delegados o representantes. La sede del obispado de Nicaragua es-

taba vacante. Parece que asistió a las sesiones el virrey don Antonio de Mendoza, recién llegado a Lima, y los oidores. También estuvieron representados los cabildos y las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y de la Merced. Se abrió el 4 de octubre de 1551 y fue concluido el 23 de enero de 1552.

Los principales temas tratados fueron: la uniformidad doctrinal en la catequesis, en la que se autorizó la intervención de laicos cuidadosamente seleccionados, siempre bajo la supervisión clerical; catecumenado mínimo de un mes; insistencia en el testimonio de vida por parte de los misioneros; erradicación de los cultos idolátricos, aunque prohibiendo los castigos; modo de administrar el bautismo; indicaciones sobre los matrimonios de los naturales; y algunos decretos especiales sobre la atención religiosa a los españoles.

Ciertas disposiciones del I Limense plantearon algunas perplejidades, de las cuales se hizo eco José de Acosta, pocos años después. Por ejemplo, que se considerase suficiente, para recibir el bautismo, una aceptación global de la fe de la Iglesia y la buena voluntad del bautizando, en situaciones de urgencia o de indios muy rudos [8]; que los indios fuesen excluidos, hasta que estuvieran bien arraigados en la fe, de los sacramentos de la confirmación, eucaristía y orden; que pudiesen ser ratificados ante la Iglesia los matrimonios entre hermanos y hermanas, contraídos antes del bautismo y según las costumbres locales prehispánicas.

En 1566, Jerónimo de Loayza convocó el II Limense para aplicar al virreinato los decretos tridentinos, como había ordenado Felipe II. El concilio se abrió el 2 de marzo de 1567 y duró hasta el 21 de enero de 1568. Participaron el arzobispo convocante y sus sufragáneos fray Domingo de Santo Tomás Navarrete (Charcas); fray Pedro de la Peña, OP (Quito), y fray Antonio de San Miguel, OFM (La Imperial). El obispado de Cuzco, sede vacante, envió su procurador. También estuvieron presentes los procuradores de algunos cabildos, los representantes de las órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos y agustinos) y los mercedarios.

[8] *Cfr. infra* cap. X, epígrafe 1, b, 2, donde se estudia con más detenimiento el tema de una supuesta distinción entre fe para la justificación y fe para la salvación, y la crítica de Acosta a los planteamientos de Salamanca.

El II Limense promulgó y ordenó la aplicación de los decretos tridentinos. Fue un concilio muy teológico y a la vez pastoral. Sus actas fueron también muy extensas. Refirió, con sumo detalle, los deberes episcopales, deteniéndose especialmente, como instrumento de renovación religiosa, en la visita pastoral. Asimismo, describió cuidadosamente la vida sacerdotal, insistiendo en su ejemplaridad, y prohibió la predicación de los laicos; reguló la erección de parroquias; insistió en el desarraigo del culto pagano, y se ocupó de la uniformidad de la catequesis cristiana, pidiendo que se redactase un catecismo único para toda la provincia eclesiástica, aunque los padres conciliares se abstuvieron de redactarlo, a la espera del catecismo tridentino. En cuanto a la administración de los sacramentos, el II Limense supuso un avance considerable con relación al I Limense. La confirmación debía administrarse a todos los indios bautizados; el confesor, que debía conocer las lenguas de los naturales, había de confesar por sí, rechazándose la intervención del intérprete; la Eucaristía no debía negarse a los indios suficientemente formados cuando manifestasen deseos de acercarse al sacramento; los indios no debían ser ordenados [9]; los matrimonios entre hermanos eran ilegítimos y, por tanto, no podían ser reconocidos por la Iglesia, en caso de bautismo; en cambio, los matrimonios entre parientes en segundo grado, eran legítimos, por dispensa de Pablo III, etcétera.

El III Concilio Limense fue convocado por santo Toribio de Mogrovejo (1538-1605), arzobispo de Lima, el 15 de agosto de 1581, sólo tres meses después de entrar en Lima. Mientras esperaba la llegada de los sufragáneos, santo Toribio inició su primera visita pastoral. El concilio comenzó el 15 de agosto de 1582 y duró hasta el 13 de octubre de 1583. Sobre este importantísimo concilio volveremos ampliamente en el capítulo IX.

[9] Los obispos habían ordenado algunos mestizos, lo cual fue prohibido por la Corona, a pesar de la protesta de los prelados peruanos. Como muchos de los mestizos eran ilegítimos, san Pío V concedió a los obispos del virreinato, en 1571, la facultad de dispensar del impedimento de ilegitimidad.

7. Otras asambleas eclesiásticas cincocentistas

a) *El I Sínodo de Quito (1570)*

El I Sínodo de Quito (1570) fue convocado por su segundo obispo don fray Pedro de la Peña, OP, que había sido catedrático de prima en la Universidad de México entre 1553 y 1562. De la Peña había llegado a Ecuador en 1566. Participó, en 1567, en el II Limense, y a su regreso dedicó dos años a visitar su inmensa diócesis y a preparar el I Sínodo Quiteño, que se inauguró el 17 de mayo de 1570. Al sínodo asistieron 55 personas, entre los superiores de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y de la Merced, peritos teólogos y canonistas, y un buen número de sacerdotes seculares y religiosos.

Los decretos del I Quitense están dividos en cuatro capítulos: sobre la Iglesia catedral y prebendados (42 constituciones), sobre los curas de la catedral de Quito (15 constituciones), sobre los curas que atendían a los españoles (33 constituciones, alguna de las cuales se refiere también a los curas de indios), y finalmente sobre las doctrinas de indios (65 constituciones), con largos apartados sobre la administración de los sacramentos a los indios.

Lógicamente, las más interesantes, desde el punto de vista de la evangelización americana, son las constituciones del cuarto capítulo. Se manda que la cartilla esté escrita en una tabla a las entradas de las iglesias y que los indios conozcan en lengua castellana las principales oraciones (Paternóster, Avemaría, Credo, Salve y Decálogo); que los sacerdotes tengan catequistas indios, a ser posible hijos de caciques, que les hablen en su lengua; que se construyan iglesias en lugares bien comunicados, a donde puedan acudir los indios que viven dispersos; que se funden escuelas parroquiales,

> en que se enseñen a los hijos de los caciques y pricipales e a los hijos de los demás indios que quisieren aprender, de gracia y sin ningún interés, a leer, escreuir, cantar, ayudar a misa e hablar la lengua de Castilla; e tengan doctrina general en la que tengan de cada pueblo de su doctrina cuatro muchachos, y les enseñen que aprendan de coro el Pater noster, Ave María, Credo, Salve Regina, los mandamientos de la ley de Dios, e cuando lo supieren los envíen a sus pueblos, e enseñen la doctrina a la demás gente; e tornarán los dichos nuestros

> curas a traer otros cuatro a la doctrina general, y por esta orden se irán mudando, para que todos sepan la doctrina y entiendan la policía que allí se enseña [cap. IV, const. 5.ª].

Parece que Pedro de la Peña se inspiraba en las experiencias educativas de la Nueva España —véase *infra* el capítulo XI— que tan buen resultado habían dado en la evangelización de las poblaciones mesoamericanas. Al mismo tiempo, se advierte ya la presión de la Corona española en pro de una mayor españolización de las Indias, al insistirse en que se aprenda la lengua castellana.

Son muy interesantes también las disposiciones sobre la vida civil o «policía» de los indios, que recuerdan, en tantos extremos, lo que poco después sería legislado por las sinodales de Santa Fe de Bogotá, en 1576:

> Ordenamos y mandamos y encargamos a nuestros curas que entienden en la doctrina de sus indios, los pongan e instituyan en toda policía, principalmente en que tengan buenas casas de viuienda, y en ellas hagan sus apartamientos en que duerman en barbacoas, e otras en que tengan sus bienes e alhajas con lo que hubieren más menester; e no consientan ni permitan dormir en el suelo ni juntos, si no fueren marido y mujer, y les aconsejen y manden tengan limpias sus casas, e hagan chácaras [cultiven los campos] y sementeras, previendo a la obligación que tienen a sustentar sus mujeres e hijos; y que tengan ganados e hagan ropa para vestirse, e anden limpios en el ornato de sus personas, y los que pudieren compren caballos y carneros para que les sirvan de las cargas, e impongan a los indios por las vías posibles excusen de cargar sus personas, porque esto los muele e atormenta y les causa muchas enfermedades de que mueren muchos; e a que como vayan pudiendo procuren de adquerir bueyes o vacas con que hagan sus sementeras, porque con ellos se le aliuiarán de muchos trabajos y serán muy aprouechados; e a los que son casados les amonesten se quieran y amen con amor, diciendo que así lo manda Dios, e críen sus hijos con toda limpieza y los traigan a la iglesia para que allí los enseñen y doctrinen; y las mujeres casadas que se echen un paño en la cabeza cuando fueren a misa, los varones se pongan zaragüellas, y las viudas paños negros sobre las cabezas para que sean conocidas, y tengan sus pañerías bien consertadas en sus apartamientos con ropa e abrigo; y a que coman en alto y no en el suelo, e a que obedescan a sus caciques y señores, y a que saluden cuando se

> encontraren con las palabras de: Loado sea Jesucristo. Amen, y a que bendigan la comida e bebida e hagan ensima la señal de la cruz, y a que recen y se encomienden a Dios muchas veces, principalmente cuando se acuestan y levantan. Lo cual, como dicho es, con frecuente predicación enseñen nuestros curas a sus feligreses, y los dichos curas tengan memoria de lo que los indios pagan a sus encomenderos de tasa y les diga lo que cabe a cada uno, porque se evite que los caciques y principales no les lleven más de lo que cada uno es obligado a pagar; y así los vayan imponiendo en buena, loable y cristiana policía [cap. IV, const. 19].

Se trata de un estupendo programa civilizador, en el que se han insertado una serie de indicaciones encaminadas a cristianizar la vida de los naturales.

Después de una serie de indicaciones sobre la forma de extirpar las supersticiones y hechicerías, el I Quiteño pasa a tratar la pastoral sacramental. Las disposiciones sobre la administración del bautismo a los indios adultos son muy benignas: se pide que se les catequice durante un tiempo suficiente y si, al cabo, no han aprendido las principales oraciones, que se les bautice no obstante, pues después podrá seguirse su instrucción (cap. IV, const. 28). Se toman medidas para evitar el abuso, cometido por algunos indios, de reiterar el bautismo. Se anima a que los indios sean confirmados, pues «el sancto sacramento de la confirmación tiene maravillosos efectos, y todo cristiano lo debe recebir» (cap. IV, const. 34). Se promueve la confesión al menos anual de los indios, y se requiere a los sacerdotes para ellos mismos se confiesen con mucha frecuencia. Se requiere a los sacerdotes que no nieguen la Eucaristía a los indios que estén debidamente dispuestos. En cuanto al matrimonio, se recuerda el privilegio petrino: «Les concede Su Santidad que indio que tuviere muchas mancebas en su infidelidad, cuando se las quitaren puedan escoger la que quisieren para casarse, y si con alguna hubiere contraido matrimonio grato, el cual se ratifique en la iglesia» (IV, const. 49). Se ordena, por último, que se dé la extremaunción a los indios.

b) *El Catecismo sinodal de Santa Fe de Bogotá (1576)*

Fray Luis Zapata de Cárdenas, OFM, convocó, en 1576, un concilio provincial en Santa Fe de Bogotá. Había invitado a los sufragáneos de Santa Marta, Cartagena y Popayán. Apenas abierto el concilio, se levantaron tales contradicciones por parte de los oidores, que los obispos presentes optaron por regresar a sus diócesis, fracasando la reunión, que quedó reducida a un sínodo diocesano. Sin embargo, Zapata de Cárdenas siguió adelante, y aprobó unas importantes Constituciones Sinodales, que incluyen una cartilla y un precioso catecismo por sermones.

El catecismo sinodal, incluido en las Constituciones, fue promulgado por el arzobispo Zapata en 1576, pero posteriormente recogido por el Consejo de Indias, a petición de la Audiencia de Bogotá.

Consta de 80 capítulos, divididos en una introducción y siete partes [10]: de lo tocante a la «pulicía» humana (caps. 1-23); el catecismo propiamente dicho (caps. 24-27); pastoral sacramental (caps. 28-71); ritual para administrar el bautismo (cap. 72); sermones acerca de la doctrina cristiana (cap. 73); disposiciones diversas (caps. 74-80); y un apéndice sobre formas de testar, sepulturas, estipendios por enterramientos y unas cláusulas finales.

En torno a esta importante obra catequética existe un largo debate entre los historiadores. Por una parte, el sínodo santafereño se inscribe evidentemente en la aplicación de las disposiciones tridentinas a América, urgida por Felipe II. Sin embargo, no aparece en las constituciones ni una sola referencia a Trento. Algunos han pensado que Zapata pretendía burlar la vigilancia de la Real Audiencia de Bogotá, indispuesta con el arzobispo y resuelta, por tanto, a obstaculizar que Zapata convocase un sínodo sin licencia real. Zapata, pues, habría pretendido camuflar su sínodo bajo la forma de unas constituciones pastorales. En todo caso, su estrategia falló, y no pudo dar cumplimiento a sus propósitos.

La descripción que hemos dado de las constituciones nos muestra, en primer lugar, una cartilla o doctrina breve (caps. 24-27), que contie-

[10] La división en capítulos varía según las distintas ediciones. Citamos por la edición de J. G. Durán, publicada en Buenos Aires, en 1990.

ne todos los elementos característicos de su género, y que bien puede ser la cartilla redactada por el presbítero Miguel Espejo, uno de los colaboradores del arzobispo, a quien hallamos en Santa Fe entre 1570 y 1583; y un catecismo más extenso, en catorce sermones (caps. 73-80). La catequesis sermonaria no era una novedad en América, donde ya se había ensayado con fortuna en Nueva España, con la *Doctrina breve* de Pedro de Córdova (segunda edición, de 1548). Es posible que entre la cartilla y el sermonario, los neófitos debiesen de estudiar el magnífico catecismo breve de Dionisio de Sanctis, titulado: *Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe de lo que deben creer y obrar y de qué se han de apartar para ser buenos cristianos.* De ser cierta nuestra hipótesis, Zapata habría intentado disponer de los tres niveles catequéticos (elemental, mayor y sermonario), que pocos años después habría de imponer, para Perú, el III Limense.

Otra novedad importante de la catequesis santafereña, también de posterior influencia en el III Limense y, a través de este concilio, en el III Mexicano, es la prioridad concedida a las cuestiones antropológicas: son los temas referentes a la «pulicía» como presupuesto de toda evangelización bien orientada, según el aforismo tomasiano: «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona»; y las definiciones del «hombre», ofrecidas como encabezamiento de la doctrina y antes de la explicación del símbolo, entendiéndole como compuesto de alma y cuerpo, destinado a la vida sobrenatural e hijo de Dios.

Si las constituciones de Zapata tuvieron una circulación bien limitada, a causa de la vigilancia de la Audiencia, y, por lo mismo, debieron de influir muy poco en la catequesis de Nueva Granada; en cambio, su influjo, a través de los instrumentos pastorales limenses, fue notable.

Capítulo IX

EL IMPULSO EVANGELIZADOR DE LA JERARQUÍA AMERICANA (II). DESPUÉS DE LA PROMULGACIÓN DE TRENTO

1. El III Concilio Provincial Limense (1582-1583)

a) *Convocatoria y desarrollo*

Fue convocado el III Limense por el arzobispo Toribio de Mogrovejo, en 1581, de común acuerdo con el virrey Martín Enríquez de Almansa. Se abrió el 15 de agosto de 1582 y se cerró el 13 de octubre de 1583.

Estuvieron presentes, además del convocante, los obispos fray Pedro de la Peña, OP (Quito), que falleció durante el concilio; fray Antonio de San Miguel, OFM (La Imperial); don Sebastián de Lartaún (Cuzco), que murió durante las sesiones; fray Diego de Medellín, OFM (Santiago de Chile); fray Francisco de Victoria, OP (Tucumán); don Alonso Granero de Avalos (Charcas) y fray Alonso Guerra, OP (La Plata). Asistieron también el virrey Martín Enríquez de Almansa, procuradores de las iglesias, cabildos órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios y jesuitas); y algunos consultores teólogos, entre ellos los célebres Bartolomé de Ledesma, OP, profesor en las universidades de México y San Marcos de Lima y después obispo de Guaxaca; Luis López de Solís, profesor en San Marcos y después obispo de Quito, y José de Acosta, SJ, que fue el alma del concilio.

El concilio pasó por momentos de gran dificultad, provocados por los célebres «pleitos cuzqueños», entre el obispo Lartaún y los curas y vecinos de Cuzco. La muerte del virrey acentuó todavía más las dificultades, por las tendencias secesionistas de algunos de los prelados asistentes al concilio, que se constituyeron en conciliábulo. Pero, al fin,

el concilio pudo proseguir su camino y concluirse felizmente con la promulgación de una serie de decretos, que habrían de tener una notable influencia en la evangelización americana, hasta finales del siglo XIX, cuando León XIII convocó, en Roma, el Concilio Plenario Latinoamericano (1899) [1].

No es quizá el momento de ponderar la trascendencia de este concilio para la evangelización del virreinato peruano, y aun del resto de América latina. Bastará, pues, que demos noticia de las decisiones más importantes adoptadas en él con vistas a la evangelización de Sudamérica. Este concilio, como ha probado Antonio García, ofreciendo cuadros estadísticos comparativos, expresa bien la tradición de los concilios I y II Limenses, y los puntos de vista del padre José de Acosta, presente en él como destacado teólogo. A su vez, tales tradiciones misionológicas son tributarias, en buena medida, de la *Instrucción* de Jerónimo Loayza.

Estableció que no había necesidad de guardar el I Limense, porque estaba incorporado en el II Limense, y determinó que se observase todo lo dispuesto por el II Limense, que fue incluido en las actas, si bien en extracto:

> Lo que está estatuido en el sínodo y junta primera que se hizo en esta ciudad de los Reyes en el año de mil y quinientos y cincuenta y dos [I Limense] no habrá obligación de guardarlo de aquí en adelante, ni en toda la provincia ni en esta diócesis, así por no tener tan cumplida autoridad como se requiere, como por haberse ordenado después mejor muchas cosas que allí se trataron. Mas, lo que después en el concilio provincial que se tuvo en el año de mil y quinientos y sesenta y siete en esta misma ciudad [II Limense] se ordenó y estableció, habiendo sido (como lo fue) concilio provincial legítimamente convocado y celebrado y promulgado, conviene que se guarde con la veneración que se debe a los estatutos canónicos, excepto si alguna cosa por razón del tiempo esté dispueta de otra manera por este sínodo [segunda acción, cap. I].

[1] Santo Toribio convocó otros dos concilios provinciales: el IV Limense, celebrado del 27 de enero al 15 de marzo de 1991; y el V, que tuvo lugar del 11 de abril de 1601 al 18 del mismo mes. La importancia de ambos concilios fue muy escasa, por lo que los pasamos por alto.

b) *Catequesis y educación cristiana*

Se propuso, «siguiendo los vestigios del Concilio de Trento, publicar un catecismo peculiar para toda esta provincia» (acción II, cap. 3); un catecismo único en tres niveles (cartilla, doctrina breve y catecismo por sermones), traducido a las dos lenguas principales del Incario: el quechua y el aymará.

El concilio consiguió realizar el proyecto de unidad catequética, aplazado durante cuarenta años, con la edición, en 1584, de tres catecismos (cartilla, catecismo menor y catecismo mayor o por sermones), un excelente confesionario y otros instrumentos pastorales de gran utilidad. Todo el material catequético y pastoral fue editado en tres lenguas: castellano, quechua y aymará, e influiría posteriormente en el III Concilio Mexicano (1585).

Determinó, además, que todos los cristianos adultos supieran los principales misterios de la fe (símbolo), el decálogo, los sacramentos y la oración dominical, hasta el extremo de que prohibió bautizar a un adulto que no supiese de memoria al menos el Credo y el Paternóster. A los indios muy torpes y a los viejos se les había de exigir, al menos, aprender:

> que hay un solo Dios autor de todas las cosas, que premia con la vida eterna a los que a él se acercan; y que en el otro siglo castiga con suplicios eternos a los malos y rebeldes. Que este mismo Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo [...]. Además, que el Hijo de Dios, para reparar la salvación de los hombres, se hizo hombre de la Virgen María [...]. Finalmente que ninguno puede salvarse si no cree en Jesucristo, y arrepentido de sus pecados recibe los sacramentos, el del bautismo, si es infiel, y el de la confesión, si ha pecado moralmente después [acción II, cap. IV].

Aquí se aprecia, con toda claridad, la intervención de Acosta, al señalar la necesidad de creer en la Trinidad Beatísima, en Jesucristo y en la Iglesia para poderse salvar. El III Limense rechaza, pues, la doctrina de la doble justificación, ideada por algunos teólogos salmantinos.

El III Limense conminó a las autoridades civiles, que los indios fuesen separados de los adivinos y hechiceros de sus antiguas religio-

nes, incluso recomendando que éstos fuesen encerrados de por vida (acción II, cap. 42); y que no se les cobrase estipendios para la administración de los sacramentos (acción II, cap. 38).

Sobre las escuelas de indios, el concilio legisló lo siguiente: «Tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos los curas de indios, y en ellas se enseñen a leer y escribir y lo demás, y principalmente que se avecen a entender y hablar nuestra lengua española» (acción II, cap. 43). Nos parece descubrir, en estas indicaciones, cierta influencia de las instrucciones que recibió el virrey Francisco de Toledo, al viajar a Perú: como se sabe, Felipe II, y con él la Junta Magna de Madrid, de 1568, estaba temeroso de que una excesiva atención a las culturas autóctonas pudiese debilitar los lazos de las colonias con la metrópoli. Sin embargo, estableció que los indios aprendieran las principales oraciones en su propia lengua, no en latín, y sólo subsidiariamente en castellano (acción II, cap. 6).

Una novedad educativa muy importante fue lo dispuesto sobre los seminarios, en aplicación de los decretos tridentinos:

> Este santo sínodo, reconociendo en esta parte su obligación, requiere de parte del omnipotente Dios a todos los obispos y prelados, encargándoles las conciencias cuanto puede, que procuren y trabajen con toda brevedad erigir y fundar en sus Iglesias los dichos seminarios, pospuestos cualesquier impedimentos que en contrario ofrezcan [acción II, cap. 44].

c) *Praxis sacramental y organización pastoral*

Insistió en el conocimiento de las lenguas por parte de los confesores, para posibilitar confesiones íntegras y sinceras y mandó publicar un confesionario; prohibió los matrimonios entre hermanos y estableció que los hermanos «casados» fuesen separados al bautizarse; insistió en que no se negase a nadie la confirmación y la extremaunción; recordó las obligaciones de proveer las parroquias y doctrinas, para que los naturales estuviesen bien atendidos, prefiriendo dotarlas con clero que conociese las lenguas indígenas.

También legisló que se administrase la comunión eucarística a los indios, reconociendo que la praxis anterior había sido restrictiva por ser todavía neófitos en la fe (acción II, cap. 20):

> Mas, porque muchos de los indios van aprovechando de cada día en la religión cristiana y es justo también convidar y disponer a los demás para que dignamente puedan gozar de la celestial mesa, a la cual la divina Sabiduría quiere sean llamados también los pequeñuelos; por tanto, este santo sínodo manda a los curas y a otros cualesquiera predicadores de indios, que les instruyan a menudo y muy de propósito en la fe de este misterio enseñándoles cómo verdadera y realmente está presente Jesucristo nuestro Dios debajo de aquellas especies de pan, y despertando su deseo para recibir tan alta merced, y principalmente exhortándoles al verdadero dolor de todos sus pecados y a la pura confesión y enmienda de vida, y finalmente en la continua y eficaz palabra de Dios, procurando hacerlos dignos de aquel soberano don. Pues, a los que su cura hallare bien instruidos y asaz enmendados en sus costumbres no deje de darles el Sacramento, a lo menos por Pascua de Resurrección, si no quiere que esté a su cuenta el no cumplirse el precepto de la Iglesia.

Es de notar que la Comunión se puso en relación con la enmienda de las malas costumbres («borracheras y amancebamientos y mucho más de supersticiones y ritos de idolatría, vicios de que en estas partes hay gran demasía») y, por consiguiente, con el sacramento de la penitencia. Al mismo tiempo, se señaló que la mala vida y la ignorancia religiosa no constituían de suyo una excusa para abandonar la comunión eucarística. Insistió en que era reponsabilidad del sacerdote preparar a los indios para que cuanto antes estuviesen en condiciones de poder comulgar.

Nada se dijo sobre la ordenación de los indios (*cfr.* acción II, caps. 30-33). Por consiguiente, y puesto que el III Limense incorporó a sus actas un Sumario del II Limense (del año 1567), en el que expresamente se prohibía la ordenación de indios (*cfr. Sumario*, 1.ª parte, cap. 27, y 2.ª parte, cap. 74), es de suponer que el III Limense se conformó a la praxis recibida. Habría que esperar bastantes años, hasta que se abriese camino la posibilidad de ordenar indios y mestizos, aunque algunos mestizos parece habían sido ordenados ya en tiempos del III Limense. Más adelante (*cfr.* cap. X, epígrafe 2) veremos que a mediados del siglo XVII (por ejemplo, en el *Itinerario* de Alonso de la Peña) el tema estará ya resuelto. Pero entonces, a finales del XVI todavía no. Muchas fueron, también, las referencias y las disposiciones conciliares sobre la importancia evangelizadora del culto cristiano, con precisas indicaciones sobre su dignidad y solemnidad.

La acción tercera del concilio prestó especial atención a la vida de los clérigos: su idoneidad, su hábito, el trato con mujeres, sus diversiones y esparcimientos, su vida de piedad, etc. Legisló también sobre las cofradías, la celebración de las fiestas, etc., la reforma del clero y sobre la visita pastoral de los obispos a sus diocesanos.

Por último, la acción tercera trató sobre los castigos corporales a los indios en los delitos que pertenecían al fuero de la Iglesia, sobre los diezmos, los aranceles y tasas episcopales, etc. En definitiva: el III Limense estableció por sí mismo, y por la aceptación del II Limense, cuyo extracto se incorporó a sus actas, una amplia y profunda acción de gobierno en todos los órdenes eclesiales. Reformó la vida de los clérigos y reguló cuidadosamente la vida religiosa de los laicos. Lo hizo con su suma prudencia y sabiduría, sentando las bases de una amplia y profunda evangelización en algunos puntos, pronto sería superado —como en el tema de la ordenación de los indios y mestizos—; en otros, en cambio, el III Limense estuvo vigente durante tres siglos, hasta el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899.

d) *Los instrumentos pastorales del III Limense*

En 1584-1585 salía de las prensas de Antonio Ricardo «impressor en estos Reynos del Piru» un precioso volumen titulado: *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fé. Con un Confesionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por auctoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583.* En el mismo volumen se contienen: los tres catecismos (*Doctrina cristiana, Catecismo breve* y *Catecismo mayor*), que son de 1584, y el *Confesionario para los curas de indios*, que es de 1585, con unos insteresantísimos complementos pastorales. La hermosa reproducción facsimilar trilingüe (quechua, aymará y castellano) recientemente editada por el CSIC (Madrid), a partir del ejemplar completo que se conserva en la Biblioteca Diocesana de Cuenca, lleva la firma autógrafa de Joseph de Acosta, con expresión de que «concuerda con el original». Aquí seguiremos, por su mayor comodidad, la nueva edición de Juan Guillermo Durán, que sólo da el texto castellano.

d.1) La *Doctrina cristiana* trae las habituales piezas catequéticas: las oraciones del cristiano, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los siete sacramentos, las obras de misericordia, las virtudes (teologales y cardinales), los pecados capitales, los enemigos del alma, los novísimos y la confesión general. Viene después una «Suma de la fe católica», donde se resumen los puntos principales de nuestra fe, cuando haya que enseñarlos a los enfermos que desean bautizarse con urgencia, y a los viejos y rudos. A continuación un «Catecismo breve para los rudos y ocupados», una «Plática breve en que se contiene la suma de la que ha de saber el que se hace cristiano», y un silabario. Todas las piezas van en las tres lenguas del Incario.

d.2) El *Catecismo mayor para los que son más capaces* tuvo, al parecer, poca circulación. Está redactado en forma de preguntas y respuestas, agrupadas en los siguientes temas: una sección introductoria sobre la doctrina cristiana en general, en la que se trata sobre la condición del hombre (con preciosas indicaciones antropológicas, que parecen inspiradas en la tradición santafereña que hemos analizado en el capítulo VIII); una parte segunda relativa al símbolo; una parte tercera sobre los sacramentos; una cuarta parte sobre los mandamientos, y una parte quinta sobre el Padrenuestro. Se trata, pues, de la estructura impuesta por el *Catecismo Romano*. El desarrollo es por preguntas breves y concisas respuestas, en las tres lenguas del Incario. Las famosas cuestiones antropológicas, brevemente expuestas por el Limense, suenan así:

> Quiero, hermano, saber cómo tenéis en la memoria lo que es he enseñado de la doctrína cristiana; y comenzando por vos, decidme primeramente, ¿qué cosa es hombre?
>
> El hombre, Padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere y de alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su imagen y semejanza.

Importa destacar dos cosas: que el *Catecismo mayor* considera necesario interrogar ante todo sobre la condición humana, antes de preguntar sobre los misterios de Dios (en línea con la tesis, clásica en el período renacentista, de que es preciso humanizar al hombre para poderlo evangelizar mejor); y que se ofrece aquí una antropología cristiana riquísima, en la que se combinan las tesis filosóficas dualistas (com-

posición alma y cuerpo) con la doctrina teológica de que el hombre es imagen y semejanza de Dios. Nos parece que estos presupuestos, de gran calidad doctrinal, suponen un fundamentación sólida y rica a la catequesis que sigue después.

También son interesantes, desde el punto de vista teológico, las precisiones que el *Catecismo mayor* hace a propósito de las verdades que deben creerse para salvarse.

No se olvide que Acosta, uno de los principales inspiradores de esta obra, había polemizado con los teólogos salmantinos sobre el particular (*cfr. infra* cap. X, epígrafe 1,b).

> Pues ¿qué es menester para agradar a Dios y salvarse?
>
> Creer en Jesucristo, Hijo de Dios y Señor nuestro, confesando su santo nombre, y guardar su ley esperando en él; y esto hace el que es buen cristiano.
>
> ¿Quién cree en Jesucristo?
>
> El que tiene firmemente de todo corazón los *misterios* que »El por su divina palabra nos enseñó, que se contienen en el Símbolo o Credo.
>
> ¿Quién confiesa su santo nombre?
>
> El que recibe el bautismo y los otros *sacramentos*.
>
> ¿Quién guarda su ley esperando en Él?
>
> El que le ama cumpliendo lo que en sus diez *mandamientos* nos tienen declarado, e invocándole pide en su nombre lo que enseña la oración del *Padre Nuestro*. Y esto es lo que la doctrina cristiana nos enseña.

El *Catecismo mayor* establece como condición necesaria para salvarse la fe en Cristo. Con ello entiende la adhesión a la persona del Salvador, es decir, creer a Cristo [3] («credere in Christum»). Seguidamente detalla el contenido material del objeto de la fe, o sea, aquellos misterios que deben creerse para salvarse, y los resume todos remitiendo a lo que Cristo nos ha enseñado: «credere mysteria revelata a Christo».

[3] Equivaldría a la expresión castellana: creo en ti, o bien, te creo. Los teólogos renacentistas estaban familiarizados con estas cuestiones, ampliamente tratadas por santo Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

Finalmente presenta los sacramentos como confesión de la fe: «credere Deo in celebratione sacramentorum». La ley moral y la oración dominical son situadas en el contexto del amor a Dios. La referencia a todos los sacramentos nos parece significativa, inspirada en una pastoral favorable a la administración de todos ellos, sin restricciones, a los naturales.

d.3) *El Tercero Catecismo o Catecismo por sermones*

Después de un proemio, titulado: «Del modo que se ha de tener en enseñar y predicar a los Indios» y de otras advertencias, vienen 31 sermones se reparten de la siguiente forma: nueve sobre la fe y algunos artículos de ella; ocho sobre los sacramentos; diez sobre los mandamientos; dos sobre el Padrenuestro; y dos sobre los novísimos o postrimerías. Son todos ellos de gran calidad teológica y, además, muy expresivos de la vida cotidiana en las tierras del virreinato.

d.4) *El Confesionario* para los curas de indios

Está constituido por un conjunto de instrumentos que son los siguientes: *a*) el *Confesionario* en sentido estricto, según la estructura habitual, es decir, con una serie de preguntas por cada uno de los preceptos del Decálogo, después de las cuales siguen preguntas para las distintas profesiones: para los caciques y curacas; para fiscales, alguaciles y alcaldes de indios; y para hechiceros y confesores (de indios) o ichuris. El *Confesionario* se culmina con una plática y una serie de reprensiones; *b*) *unos complementos sobre las costumbres idolátricas de los indios, de un gran valor etnográfico, algunos tomados del II Limense y otros del licenciado Polo de Ondegardo,* y *c*) dos pequeños «Artes de bien morir» seguidos de un sumario de indulgencias concedidas a los indios, de los impedimentos del matrimonio y de un modelo de amonestaciones prematrimoniales.

2. El III Concilio Provincial Mexicano (1585)

a) *Convocatoria y desarrollo*

Este III Mexicano fue obra del arzobispo don Pedro Moya de Contreras. Asistieron, además, los obispos Fernando Gómez de Córdova (Guatemala); Juan de Medina Rincón, OSA (Michoacán); Diego Romano (Tlaxcala); Gregorio de Montalvo, OP (Yucatán); Domingo de Alzola, OP (Guadalajara), y Bartolomé de Ledesma, OP (Antequera-Oaxaca). Sus decretos se basan sobre todo en el Concilio Tridentino y en las actas del III Concilio Limense, terminado tres años antes. Sin embargo, el III Mexicano no separó los decretos para españoles de los decretos para indios. Sus disposiciones se centraron principalmente en los siguientes temas: la formación del clero, la predicación de los sacerdotes, la catequesis de los naturales, el estudio de las lenguas por parte de los misioneros, la erradicación de la idolatría, el trabajo de los indios en las encomiendas y en las minas, y la guerra con los chichimecas.

De especial importancia para la historia eclesiástica mexicana son los votos colectivos presentados por las órdenes religiosas y algunos votos particulares redactados por destacados teólogos, como el jesuita Juan de la Plaza y el franciscano Jerónimo de Mendieta. También tienen interés los escritos elevados por el cabildo de Ciudad de México al Concilio [4].

Presidido por don Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, dio comienzo, el 20 de enero de 1585. Estaban presentes, además de los prelados de aquella provincia eclesiástica, varios teólogos de gran nombre, catedráticos de la Real y Pontificia Universidad de México: fray Pedro de Pravia, fray Melchor de los Reyes, el doctor Fernando de Hinojosa y fray Bartolomé de Ledesma, ahora obispo de Oaxaca, y antes catedrático de prima de Teología. Este ilustre eclesiástico había participado en el III Concilio Limense, y puede considerarse como el puente entre los planes pastorales de aquel concilio limense y de este otro mexicano. También intervinieron, presentando pareceres de dis-

[4] *Cfr.* el apéndice «Bibliografía comentada correspondiente al capítulo IX, apartados III y IV, donde se detallan algunas ediciones de estos interesantes memoriales.

tinto tipo, otros teólogos, como Pedro de Agurto, Juan de Contreras, Juan Adriano, etcétera.

Se propuso en el III Mexicano la aplicación de los principios doctrinales y disciplinares tridentinos a la Nueva España. Fue, desde luego, el más completo de los tenidos en el hemisferio norte, y su influencia resultó trascendental durante casi 200 años, hasta la celebración del IV Concilio, que tuvo lugar en 1771. Por inspiración de Hinojosa, aprobó la elaboración de un catecismo único y universal, breve y sencillo, que no llegó a publicarse, quizá porque ya estaban impresos los instrumentos pastorales del III Limense, que pudieron ser conocidos en México a finales de la primavera de 1586, cuando Acosta pasó por allí, camino de la metrópoli. «Pero [y es importante recordarlo aquí] no era su ánimo prohibir el catecismo hecho con autoridad del Sumo Pontífice» (lib. I, tít. I, cap. III), en clara referencia al *Catecismo de San Pío V*. El Concilio ordenó, además, la redacción de un *Directorio para confesores* y un ritual para la administración de los sacramentos. Tampoco estos instrumentos pastorales fueron editados [5]. Las actas, que tardaron 40 años en ser aprobadas por la Santa Sede, fueron publicadas dos siglos más tarde.

b) *Disposiciones del III Mexicano*

De forma muy solemne, el Concilio proclamó al comienzo de las Actas:

> La fe, aquella puerta de nuestra salvación, sin la cual nadie puede en esta vida hallar a Dios, invocarle, servirle, ni agradarle, la cual enseñó Cristo, predicaron los Apóstoles, y la Santa Romana Iglesia tiene y profesa, es el primer fundamento, en que estriba la fábrica de todo el edificio cristiano. Por tanto, para que esta Iglesia de las Indias Occidentales, plantada como un nuevo vástago, libre de los vicios y erro-

[5] Sobre la edición que está ahora en curso, *cfr.* E. Luque Alcaide y J. I. Saranyana, «Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585)», en *Scripta Theologica* 23 (1991), pp. 185-196; e *iidem*, «Fuentes manuscritas inéditas del III concilio Mexicano (1585). Los "Catecismos" y el "Directorio para confesores"», en *Annuarium Historiae Conciliorum*, 22 (1990), pp. 273-290.

> res, eche raíces profundas, y regada por el río abundante de la divina gracia, tome aquel incremento celestial que Dios da, y lleve dignos frutos de vida eterna, el Sínodo provincial Mexicano, fundado en la autoridad del Santo Concilio Tridentino, renovando la profesión de fe católica que prestó al principio de su reunión, establece y manda que todos aquellos que en lo sucesivo obtuvieren cualesquiera beneficios eclesiásticos, dentro del término de dos meses, contados desde el día en que hayan tomado posesión, y los que deban reunirse para formar el Sínodo Diocesano, en aquel que primero se celebrare; y también los obispos, en el primer provincial a que asistieren después que hayan sido electos, sean obligados a hacer profesión de fe y a jurar y prometer obediencia a la Iglesia Romana, según la forma prescrita por el Papa Pio IV, de feliz memoria (tít. I, lib. I, *De fidei professione*, epígrafe I).

Los planteamientos fuertemente doctrinales del III Mexicano son evidentes. En consecuencia estableció, entre otras disposiciones, que los párrocos y curas predicasen —según el decreto tridentino— a lo menos los domingos y fiestas solemnes, siguiendo los siguientes criterios (lib. I, tít. I, *De praedicatione verbi Dei*): la Sagrada Escritura debía interpretarse conforme al sentido de la Iglesia; los misterios de la fe debían ser propuestos tomando pie del Evangelio, debían dejarse de lado las cuestiones vanas e inútiles; debía exhortarse al pueblo a obedecer a sus superiores, se recomendaba cautela al reprender los vicios, sin señalar a nadie, y se insistía en el valor testimonial del ejemplo de los ministros sagrados.

La «cartilla» debía enseñarse a los indios de memoria y fuera de la misa, todos los domingos de adviento y desde septuagésima hasta el domingo de pasión. Estaría escrita en una tabla, consistiría en las siguientes piezas: oración dominical, salutación angélica, símbolo de los apóstoles, Salve Regina, doce artículos de la fe, Decálogo, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos y los siete pecados capitales. Se insiste especialmente en el adoctrinamiento de los «niños, esclavos, indios y cualesquiera otros de toda edad y condición, que ignoren los elementos de la fe».

La «doctrina breve», equivalente al segundo grado de la catequesis, no debía memorizarse, sino explicarse todos los domingos, durante una hora. Debía seguirse el catecismo aprobado y dispuesto por el III Mexicano. A los españoles, negros y mulatos, y chichimecas, se debía en-

señar en castellano; a los demás indios, en cambio, en su lengua nativa (lib. I, tít. I, *De doctrina christiana rudibus tradenda*, epígrafe III). En estas disposiciones se aprecia un intento de asimilar a los chichimecas, con quienes se estaba en guerra, y una mayor comprensión hacia las demás culturas mesoamericanas. También los maestros tenían que enseñar la doctrina, junto con los rudimentos de las letras. Los adultos no podían ser admitidos al bautismo si desconocían, en su lengua: el Paternóster, Credo, Decálogo. No se debían admitir al matrimonio a ningún español, indio o esclavo que ignorase las principales oraciones, el Credo, Decálogo, mandamientos de la Iglesia, los sacramentos y los siete vicios capitales. Los niños debían ser bautizados antes de los nueve días. Los bautismos solemnes debían celebrarse en la Resurrección del Señor y en Pentecostés. Los esclavos infieles no debían ser enviados a las minas, sin previa instrucción religiosa y sin recepción del bautismo. (Evidentemente el Concilio conocía el gravísimo peligro para la propia vida que suponía el trabajo en las minas.)

Otras indicaciones de carácter pastoral se referían a las fiestas de los indios, intentando evitar fenómenos de yuxtaposición religiosa, que se habían presentado con ocasión de las diversiones de los naturales. También se amonestaba a los gobernadores a que arrasasen enteramente los cues y demás lugares de culto, y a que destruyesen todos los ídolos que se conservasen en las casas particulares. Asimismo, se insiste en la reducción de los indios en pueblos (lib. I, tít. I, *De impedimentis propiae salutis*, epígrafe III). A este respecto es interesante la descripción ofrecida por el III Mexicano relativa a las dificultades que se presentaban a la evangelización:

> Siendo bien sabido, por una constante experiencia, no sin gran dolor de los que animados de un verdadero celo cristiano viven en estas partes de las Indias, que los indios habitan dispersos en lugares ásperos y montañosos, y que huyen del trato civil y comunicación de los hombres, de lo que resulta que ni deponen sus bárbaras y crueles costumbres, ni reciben la sana doctrina, ni se ayudan con el remedio de lo sacramentos, ni se les puede apartar de los vicios y, aún lo que es peor, que muchos no han sido marcados con el carácter de cristianos [...]; S. M. Católica [...] ha dispuesto muchas veces con un celo piadoso, que los indios no vivan dispersos en las soledades, sino que se reduzcan a pueblos numerosos y vivan en sociedad [...]. [Este Sínodo] exhorta cuanto puede en el Señor a los gobernadores [...] procu-

ren con todo el esfuerzo de su ánimo que tenga ejecución el referido mandamiento.

Son también interesantes las disposiciones sobre las ordenaciones sacerdotales (lib. I, tít. IV), con una exhortación a la prudencia antes de admitir candidatos a las órdenes, especialmente en el caso de los indios y mestizos. Pero no se excluye la posibilidad de ordenar a los negros e indios, y a los mestizos de indios o «moros».

Se insiste en la administración de la extremaunción a todos, también a los indios y esclavos. Se señala que la unción se administre en sus casas, evitando la crueldad de llevarlos a la iglesia para ser ungidos. Deben ser nombrados dos padrinos para cada pueblo, para evitar el parentesco espiritual que se produce por el bautismo, que, ignorado por los indios, era ocasión de muchos problemas canónicos. Se insiste en que se instruya a los indios y a los esclavos sobre los efectos de la santísima Eucaristía, «que es el alimento y la vida del alma, así como la fortaleza de los que peregrinan en este siglo» (lib. III, tít. II, *De administratione sacramentorum*, epígrafe III). Y se constata, con satisfacción, «que es ya muy frecuente el uso de la sagrada Eucaristía».

De especial importancia es, para la reforma eclesiástica pretendida por Trento, el título V del libro III, sobre la vida y honestidad de los clérigos: su aseo, el modo de vestir, sus diversiones y juegos, su participación en espectáculos, el uso de armas, prohibición de ejercitar la veterinaria, su vida de piedad (por ejemplo, la comunión frecuente y la celebración, también frecuente, de la santa misa). El libro cuarto está dedicado por completo a la celebración de los matrimonios, con expresa prohibición del divorcio, explicación de los impedimentos y del parentesco espiritual, disposiciones sobre los esclavos casados, etcétera.

Durante el concilio, los teólogos presentaron un importante voto sobre la injusticia de los repartimientos de indios, fechado el 18 de mayo de 1585, que tuvo una influencia decisiva sobre el modo de llevar la colonización. La guerra contra los chichimecas tuvo también su repercusión en el concilio, con ocasión de un ataque de estos indios norteños a 19 poblados y dieciséis ranchos, en abril de 1585.

c) *Los instrumentos pastorales del III Mexicano*

c.1) Los dos *Catecismos Breve* y *Mayor*, y la *Cartilla*

El manuscrito castellano de la *Cartilla* o *Catecismo menor* (ff. 445-IIIr-446r), y de la *Suma de la Doctrina cristiana* o *Catecismo mayor* (ff. 446v-453v), se halla en la Bancroft Library de la Universidad de Berkeley (California), en el códice MM 268. Debió de salir de México a la muerte de Maximiliano (1867), con los papeles del emperador. En 1869 fue ofrecido a la venta, en Londres, por la firma Puttick and Simpson. Comprado por el librero Quaritch, fue adquirido posteriormente por Hubert Howe Bancroft (1832-1918), historiador americano, afincado en San Francisco, donde había creado el célebre fondo de manuscritos, en 1881. Allí se conservó durante muchos años sin que nadie le prestase atención, hasta que, en 1958, el jesuita Ernest J. Burrus lo consultó por primera vez.

Este manuscrito contiene, además de la *Cartilla* y del *Catecismo mayor*, un resumen de la fe «que se ha de enseñar a los que en enfermedad peligrosa se baptizan, y assí mismo a los viejos, y rudos, que no son capazes de catechismo más largo» (ff. 453v-454r); y una «Plática breve para enseñar, exhortar al tiempo del morir, y para declarar a los rudos lo que han aprendido en las preguntas passadas» (ff. 454r-455r). El colofón (f. 455r) lleva la fecha y los nombres de los obispos asistentes:

> Este es el catechismo mayor, y menor que este sancto concilio provincial aprueva, y manda usar, y guardar en este arçobispado, y provincia, y assí lo firman su Sa. Illma. y Rma., y mandan sellar en forma, q. es fecho en México a diez y seis de octubre de mil y quinientos, y ochenta y cinco años. P. Archps. mexicanus [México], Fr. A. Eps. guatemalensis [Guatemala], Fr. jhoanes epicopo mechoacanensis [Michoacán], D. Eps. tlaxcalensis [Tlaxcala], fr. G. eps. yucata. [Yucatán], fr. d. Ne. Gle. [Nueva Galicia] eps., Fr. B. Eps. Antequere. [Oaxaca]. En fee, y testimonio de verdad lo firmo de mi nombre yo El doctor Joan de Salcedo Secretario del Sto. Concilio.

En el f. 455v aparece el nombre del copista o del responsable de la copia: Roldan S[ecreta]rio.

La versión castellana de la *Cartilla* es una copia literal de la *Doctrina cristiana* del III Limense. Contiene la señal de la cruz, Paternóster, Avemaría, Symbolum Apostolorum (en doce artículos), Salve Regina, el Credo en catorce artículos (divididos en dos partes: los que pertenecen a la Divinidad, y los que son propios de la humanidad de Cristo), Decálogo, mandamientos de la Iglesia, sacramentos, obras de misericordia corporales y espirituales, las virtudes cardinales, los pecados capitales, los enemigos del hombre, los novísimos, y la confesión general o Confiteor. Es evidente, por tanto, que la limense inspiró la mexicana, lo cual no resulta extraño, si recordamos que Bartolomé de Ledesma, obispo de Oaxaca durante el III Mexicano, en el que participó, había estado en Lima durante la celebración del concilio peruano, acompañando al virrey Martín Enrique de Almansa; y que el teólogo jesuita Juan de la Plaza, redactor de los catecismos del III Mexicano, había visitado la provincia jesuítica de Lima, y había tratado muy directamente al padre José de Acosta, teólogo del III Limense y redactor principal de los instrumentos de pastoral de ese Concilio Provincial [6].

A partir del f. 446v comienza el *Catecismo mayor*: «Catechismo Y Summa della doctrina Christiana con declaración de ella ordenada, y aprobada por este Sancto Concilio Provincial Mexicano celebrado en esta ciudad de México este año de 1585». Este largo texto, por preguntas y respuestas, parece original, pues difiere notablemente del correpondiente *Catecismo mayor* del III Limense. Con todo, no puede negarse que el autor del mexicano tuvo a la vista el limense, porque aquí y allá se observan similitudes en la redacción de algunas preguntas y respuestas. Además, se aprecia también alguna dependencia del famoso catecismo patrocinado por fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena de Indias, hacia 1576, titulado *Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe*. Veamos un ejemplo:

Catecismo de Cartagena (1576, *ca.*)

P. ¿Qué sois, hermano? R. Soy hombre, que nací de mis padres. P. ¿Qué cosa es hombre? R. Una creatura que tiene cuerpo que ha

[6] Su nombramiento como visitador es de 1573. Su visita duró hasta 1580, fecha en que lo encontramos ya en México. *Cfr.* Francisco Zambrano, José Gutiérrez Casillas, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Jus y Tradición, México, 1977, XVI, pp. 567-583.

de morir, y alma que no ha de morir por ser creada a la imagen de Dios.

Catecismo mayor limense (1584)

Quiero hermano saber como teneys en la memoria lo que os he enseñado de la Doctrina Christiana y començando de vos dezidme primeramente, que cosa es Hombre? R. El hombre, padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere, y de alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su ymagen y semejança.

Catecismo mayor mexicano (1585)

P. ¿Qué cosa es hombre? R. Es una criatura racional compuesta de cuerpo, que muere, y de ánima, que nunca ha de morir, porque es hecho a imagen, y semejanza de Dios nuestro Señor [7].

La influencia de la catequesis santafereña, es decir, de la provincia eclesiástica de Santa Fe de Bogotá, detectada en los instrumentos de pastoral limenses, se ve ahora ampliada hasta el virreinato de Nueva España. De este modo, quizá, entraron en la pastoral novohispana algunos conceptos antropológicos revolucionarios, puestos en circulación en los años treinta *(cfr.* la bula *Sublimis Deus,* de Paulo III, de 1537), pero no suficientemente asimilados, para ser expresados catequéticamente, hasta varios lustros después.

El *Catecismo mayor* se estructura en cuatro partes: Credo, mandamientos o Decálogo (con los mandamientos de la Iglesia), sacramentos y Paternóster [8]. En esto, a pesar de la publicación del *Catecismo Tridentino,* el mexicano se atiene a la tradición catequética medieval castellana [9].

[7] Bancroft Library, MM, 268, f. 446v.

[8] «P. Quántas cosas está obligado a saber el christiano quando llega a tener uso de razón? R. Quatro cosas. P. Quáles son? R. Lo que ha de creer, que es lo que se contiene en el credo. Lo que ha de obrar, que son los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Lo que ha de recebir, que son los Sacramentos. Lo que ha de pedir, que es lo se contiene en la oración del Pater noster» (f. 447r).

[9] Éste era, en efecto, el orden preferido por la catequesis peninsular durante la baja Edad Media y, como se advierte, se conservó en la catequesis popular. El *Catecismo de Trento* o *Catecismo Romano* (1566) modificó, sin embargo, el orden de las piezas, en polémica con Martín de Lutero y su *Grosser Katechismus* (1529) y determinó que el orden de las piezas fuese: símbolo, sacramentos, Decálogo y Paternóster. *El Catecismo mayor* del III Limense se había atenido también al orden determinado por Trento.

La exposición de la fe se hace según catorce artículos (ff. 447r-448v). Es evidente que la división en doce artículos tenía muchas ventajas, puesto que permitía desarrollar el ciclo eclesiológico mucho más fácilmente que la división en catorce artículos [10]; con todo, y a sabiendas de las limitaciones que comportaba su decisión, el redactor del catecismo mexicano prefirió la división según los siete artículos de la Divinidad y los siete de la Humanidad. Y así, consciente de la opción tomada, distinguió cuidadosamente entre los catorce artículos de la fe y el Credo: «P. Essos catorce artículos, que avíes dicho, contiénense todos en el Credo? R. Si [se] contienen. P. Ay alguna cosa en el credo, que no esté en los artículos? R. Más claro y más distincto está en el Credo el artículo de la Sta. Iglesia, y la communión de los sanctos, y el perdón de los peccados» (f. 448v). Por ello, después de sentar que son catorce los artículos de la fe, el catecismo pide que se recite el Credo («Dezid el Credo»), a lo cual se responde con la versión del Símbolo apostólico, cuya división es en doce artículos. Asimismo, cuando se pregunta: «¿Quién compuso el Credo?», se responde: «Los Apóstoles (quando salieron de Hierusalem a predicar por todo el mundo el Evangelio de Jesu Christo)», recogiendo, de este modo, la tradición de que cada apóstol compuso un artículo antes de separarse...

Los mandamientos se exponen según el orden tradicional (ff. 448v-450v). Es muy interesante la insistencia en que el demonio habla por medio de los ídolos [11], y la condena de la hechicería. Que el demonio

[10] *Cfr.*, sobre este tema, las advertencias de José de Acosta, redactor de los catecismos del III Limense: «El artículo de la Santa Iglesia lo omiten los catequistas vulgares, tal vez a lo que creo, porque en la exposición de los misterios de la fe no siguen el orden del Símbolo de los Apóstoles, sino la distribución común de los artículos de la fe en siete que pertenecen a la Divinidad y siete a la Humanidad, la cual distribución, aunque no despreciable en ninguna manera, no se debe preferir ni aún comparar al Símbolo que fue compuesto por los Apóstoles, como asegura el testimonio de Cipriano y Clemente y el consentimiento de toda la Iglesia» *(De procuranda indorum salute,* V, VII, n.º 1 [cap. XXIV-2, p. 237]).

[11] «P. Quién es el que habla en los ídolos, y engaña a los hombres con lo que dize? R. El Demonio, que por ser mal Angel fue exhado del cielo, y condenado al Infierno, y por ser enemigo de los hombres procura [de] engañarlos para que obedeciéndole a él vayan a padecer al infierno con él. P. Según eso todas las cosas que enseñan los hechizeros a los hombres que no son conformes a las que los christianos usan, son engaños del Demonio? R. Assi es, y los que los creen y hazen lo que ellos dizen peccan contra la fee, y están condenados al infierno» (f. 449r).

se hace adorar en los ídolos y que se comunica a través de ellos con sus adoradores, era un tema común tanto a la cronística americana de la época [12], como a la catequesis cincocentista. Es relevante, también, la justificación de que las imágenes cristianas deben ser veneradas, son argumentos que recuerdan mucho la polémica iconoclasta [13].

En la exposición de los mandamientos de la Iglesia no hay referencia alguna a los privilegios de los indios, relativos a los ayunos y abstinencias, ni tampoco alusión ninguna a una posible exención del pago de los diezmos. Finalmente, y antes de pasar a los sacramentos, el *Catecismo mayor* refiere brevemente las obras de misericordia (f. 450v), incluyéndolas en las cosas que hay que obrar para salvarse.

La explicación de los sacramentos es sumamente sintética (ff. 450v-451r). Al término de ellos, aparece una sucinta enseñanza sobre las indulgencias y sobre los novísimos, con particular insistencia en el dogma del Purgatorio (f. 451v).

La cuarta parte del catecismo: «lo que devemos pedir en la oración» (ff. 451v-452v), ofrece un breve y completo resumen de la doctrina de la Iglesia sobre el valor de la oración, la intercesión de la Virgen María, los ángeles y los santos, y la indicación de algunas devociones que deben practicarse. La santa misa recibe un tratamiento especial. Seguidamente se enseñan los pecados mortales y veniales, con un inciso muy significativo sobre el pecado original (ff. 452v-453r); las virtudes teologales y morales, los dones del Espíritu Santo y sus frutos, y las bienaventuranzas (ff. 453r). A continuación aparece una larga explicación de las postrimerías del hombre (f. 453v).

El *Catecismo breve* mexicano es un pequeño catecismo o resumen de la fe, titulado «Lo que se ha de enseñar a los que en enfermedad peligrosa se baptizan...». Es un texto, basado en preguntas y respuestas,

[12] *Cfr.*, sobre este tema: E. Molina Díez, *La evangelización según las crónicas de Indias*, Tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, pro manuscripto.

[13] «P. Pues por qué los christianos adoran las imágenes de palo y metal, si es malo adorar los ídolos? R. No adoran los christianos el palo y el metal, como los idólatras, ni piensan que en ellos ay alguna virtud, o deidad. P. Pues por qué las adoran? R. Por lo que representan, y esso adoran en ellas, como a Jesu Christo nuestro señor en la cruz, por ser su imagen. P. Y por qué hazen reverencia a las imágenes de nra. Señora, y de los sanctos? R. Porque son amigos de Dios, y gozan dél en el cielo, y para que sean nuestros abogados con Dios en nuestras necessidades para que las remedie» (f. 449r).

inspirado —aunque con notables añadidos— en el *Catecismo breve para los rudos y occupados* del III Limense [14]. Cotejar ambos textos, el limense y el mexicano, permitiría individualizar todas las adiciones, y resultaría muy interesante para determinar las motivaciones pastorales de los mexicanos al corregir a los peruanos... Tal análisis nos descubriría importantes diferencias entre la Iglesia novohispana y la implantada en el Incario.

Finalmente, la «Plática breve para enseñar, y exhortar al tiempo del morir...» es literalmente —con sólo modificaciones mínimas de carácter estilístico— la «Plática en que se contiene la Summa de lo que ha de saber el que se haze christiano», preparada por el III Limense.

c.2) El *Directorio para confesores*

El original se encontraba en el Archivo del Cabildo Metropolitano de México [15]. En la Biblioteca Pública de Toledo se conserva una copia autenticada y completa del siglo XVIII, traída por el arzobispo Lorenzana desde la Nueva España, en 1772, a su regreso a la Península para ocupar la sede primacial de Toledo [16]. Seguiremos, en nuestra descripción, la copia toledana.

Se titula *Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano, celebrado este año de 1585*. Consta de 226 folios escritos en letra clara y bien perfilada. El folio 226v termina así: «decreta, ordena y declara en México en pleno Concilio diez i seis de Octubre de mil e quinientos, i ochenta, y cinco años.» Y, a continuación, inserta las firmas y la diligencia de la autenticidad de la copia, que está fechada en Puebla de los Ángeles, a 6 de noviembre de 1766.

[14] El III Limense preparó, además, *La Summa de la fe catholica*, para los que se hallaban en peligro de muerte, que es todavía más breve.

[15] Se ha extraviado el original. ¿Acaso no será el manuscrito que custodia el canónigo P. Martín Riveral, párroco de la ciudad de México? Afortunadamente, el Archivo del Cabildo Metropolitano tiene un microfilm del original: Fondos microfilmados, Libros diversos, vol. XVI (rollo 1.401). El texto microfilmado está corregido frecuentemente por una mano del siglo XVIII que, probablemente, deseaba imprimirlo.

[16] Fondo Borbón-Lorenzana, ms. 47. Se conserva otra copia, aunque incompleta, en el Archivo Catedral de Burgo de Osma (ms. 204), llevada allí —desde México— por el arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza, a su regreso de la diócesis de Puebla.

El concilio se propone, con este *Directorio*, elaborar unas instrucciones dirigidas a los candidatos a las órdenes sagradas, a los sacerdotes y a los confesores, para ayudarles a cumplir su ministerio en servicio de Dios y con mayor aprovechamiento de las almas (ff. 1v-2r).

Está estructurado en dos partes principales. La primera, después de exponer las cualidades que han de tener los que acceden a las órdenes sagradas (órdenes menores, Epístola, Evangelio, sacerdotes) y los confesores (ff. 3-9r) [17], contiene un examen, elaborado en preguntas y respuestas (ff. 9r-97r), acerca de los conocimientos doctrinales que han de demostrar los candidatos [18].

La segunda parte, muy amplia, se titula «Dirección para Confesores y Penitentes» (ff. 97r-226v). Se inicia mostrando la labor encomendada al confesor y la responsabilidad que esto supone (ff. 97r-105r), y sigue una enumeración de los pecados contra los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia (ff. 105v-118v). Inserta a continuación un «Modo de confessar para gente devota» (ff. 118v-126r), una «Consideración de la Passión de Jesuchristo Nuestro Señor» (ff. 126r-130r) y una «Consideración de la Muerte» (ff. 130r-146v).

A partir del folio 146v y hasta el 169r, hay un amplio apartado titulado «De las obligaciones que tienen algunos hombres por razón de su estado, i oficios, i de los pecados que por no cumplir con ellas se suelen cometer», que constituye una extensa deontología profesional. Examina, entre otros, los deberes de los que tienen gobierno temporal, de los doctores y maestros, de los estudiantes, de los jueces, de los fis-

[17] Es interesante la bibliografía recomendada por el *Directorio:* «El Confessor ha de saber más cumplidamente la doctrina Christiana para poderla enseñar exactamente á sus penitentes para lo qual se ayudará del Cathecismo Romano de Pío V y en romance del Cathecismo que se llama, Luz del Alma» (f. 5v). *Cfr. Cathechismus Romanus,* edición crítica. P. Rodríguez *et al.* (eds.), Libreria Editrice Vaticana, Ediciones Universidad de Navarra, Città del Vaticano, 1990; y F. de Meneses, *Luz del alma cristiana,* est. prel. y edic. de Ismael Velo Pensado, Universidad Pontificia de Salamanca, FUE, Madrid, 1978.

[18] Al hablar de la rapiña recomienda a los confesores: «estudiar en particular para hacer bien su oficio, y exercitarlo con buena conciencia»; y cita expresamente: «la Suma de Navarro en latín, o en romance deben tener mui sabida los Confessores, porque es la más copiosa que hai en materia de Sacramentos y casos de conciencia, y Censuras eclesiásticas» (f. 53r). Se refiere a Martín de Azpilcueta, conocido como Doctor Navarrus, autor de un *Enchiridion sive Manuale confessariorum,* que data de 1573, y del que hubo muchas ediciones. *Cfr.*, por ejemplo, la edición incluida en *Opera Martini ab Azpilcueta Doct. Navarri,* ex Typographia Iacobi Tornerii, I, Roma, 1590, ff. 1-556.

cales, de los médicos y cirujanos, de los boticarios, de los regidores, de los mercaderes, de los capitanes y soldados, de los plateros, etc. Es, pues, una valiosa documentación para conocer la vida cotidiana de Nueva España. Este apartado se completa por el epígrafe titulado «Los Casos de este Santo Concilio» (ff. 169v-187r), que recoge y estudia problemas morales surgidos en el ámbito del virreinato y consultados al concilio. Es un ejemplo de la llamada moral casuística, que estudia el valor de un hecho concreto, aplicándole los principios morales universales. Como es sabido, esta moral tuvo una enorme difusión en el siglo posterior a Trento, tanto en Europa como en América: la Compañía de Jesús contribuyó activamente a ello. Desde 1562 se fundó en el Colegio Romano una cátedra de casuística que fue muy frecuentada. En México se trabajó mucho en esta línea de moral práctica, y aún se conserva completa la colección de casos morales del Colegio de la Compañía de Jesús de México, que abarca nada menos que veinte volúmenes [19].

Entre los casos recogidos en el *Directorio* hay once que tratan del comercio de la plata. Los padres conciliares mexicanos habían denunciado, como reflejan las actas del concilio, la usura en la venta de la plata, afirmando que se proponían tratar del tema en un *Directorio,* que elaborarían para confesores y penitentes, en el cual debía aparecer la restitución obligatoria. Cumplen su plan: presentan esos once casos de comercio fraudulento de plata, y afirman que tales usureros incurren en pecado del que no pueden ser absueltos, si no se cumplen determinados requisitos restiturios (ff. 169r-174v).

Son de gran interés los siete casos incluidos en el apartado «Acerca de los Indios, vexaciones, agravios, é otras injusticias, que contra ellos se cometen» (ff. 180v-184r). El epígrafe «Acerca de los repartimientos de los Indios á Labores, Cassas, i Minas» (ff. 184r-186r) presenta ordenadamente doce argumentos que declaran la injusticia de dichos repartimientos. A continuación, en el tema «Acerca del repartimiento de Indios para Minas» (ff. 186r-187r), manifiesta los graves males que reportaba a los indios los trabajos en las minas, apelando a la conciencia del Rey y de sus ministros para que los evitasen «so pena

[19] M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976, I, pp. 501-502.

que de ello han de dar mui *[sic]* extrecha *[sic]* cuenta á Dios, cuio juicio terrible les espera, si á esto no dan luego el reparo yá dicho» (f. 187r).

Siguen las últimas secciones del *Directorio:* «Lo que ha de hacer el Confessor después de lo que está notado» (ff. 187r-192r), «De la satisfacción, i Penitencia que el Confessor ha de imponer al penitente» (ff. 192r-199v), «Orden de vida para los que se han confessado» (ff. 199v-202r) y las consideraciones finales «Para aiudar a bien morir» (ff. 202r-221v), completadas por las disposiciones legales sobre el modo de testar, bajo el título «Puntos sacados de las Leyes de Toro renovadas en la nueva Recopilación de las Leyes» (ff. 221v-226v) [20].

Como se puede advertir, por la breve enumeración temática que hemos ofrecido, es muy amplio y de gran riqueza el contenido del *Directorio.* Su originalidad parece innegable, puesto que se distingue de los confesionarios surgidos anteriormente en el ámbito mexicano: los de fray Alonso de la Vera Cruz y fray Bartolomé de Las Casas, dirigidos fundamentalmente a orientar a los confesores de los españoles que habitaban en tierras del Nuevo Mundo; y los dos de Alonso de Molina (1565), y el posterior de fray Joan Baptista (1599), que se proponen orientar a los confesores de los indígenas recién convertidos. También es distinto del *Confessionario para los curas de indios,* del III Limense (1585) [21].

Las citas y referencias bibliográficas que en él se contienen revelan un profundo conocimiento de la teología y moral académicas de la España contemporánea, así como una espiritualidad fuertemente encuadrada en los afanes de perfección que se difunden en el mundo peninsular hispano del siglo XVI. Abundan las citas de la Sagrada Escritura: del Antiguo Testamento aparecen textos de los Salmos y del Libro de Job. Son más numerosas las citas del Nuevo Testamento: diversos pasajes de los Evangelios, las epístolas de san Pedro y de san Pablo (efesios, gálatas, corintios, romanos), la epístola a los hebreos, las de san Juan.

Numerosas y constantes referencias al Concilio de Trento testimonian el cumplimiento de la finalidad que se habían propuesto los

[20] Como es sabido, la Nueva Recopilación de Castilla de 1567 recoge, en el tema de las sucesiones y testamentos, lo establecido por las leyes de Toro de 1505.

[21] Sobre estos confesionarios, *cfr.* cap. X, epígrafe 1, a, *infra.*

padres conciliares mexicanos de aplicar los acuerdos de Trento al ámbito del virreinato americano: se citan en concreto las sesiones 5, 7, 13, 14, 23 y 24 del concilio tridentino. Aparecen también citados los concilios ecuménicos de Constanza, Basilea, Florencia y el V Lateranense de 1512. Entre los concilios provinciales americanos se alude al III Limense, testimoniando la presencia e influencia que tuvo en el novohispano: se citan sus actas y también el *Confesionario* del Limense; éste, en concreto, en los puntos relacionados con los privilegios de los indios (f. 56v del *Directorio* para confesores mexicanos).

Se recogen puntos del derecho eclesiástico y del derecho civil: en concreto, aparecen referencias a las Decretales y Glosas de Martín V y de Gregorio XIII. La legislación civil está presente en numerosas citas de la Nueva Recopilación de Indias, de 1567.

Entre los teólogos y moralistas citados, el autor con mayor número de referencias es Tomás de Aquino, del que se recogen textos de la *Summa Theologiae*, de la *Contra Gentiles*, y del Comentario al IV *Liber Sententiarum*. Se constata así la afirmación de Melquíades Andrés de que, en el mundo hispánico y a lo largo del siglo XV, el Aquinate fue cada vez más reconocido como máxima autoridad en teología moral. Junto a éste aparecen Cayetano, Silvestre de Ferrara y los maestros de la segunda escolástica hispana: los dos Soto (Domingo y Pedro), Martín de Azpilcueta, citado como el doctor Navarro, Antonio de Córdoba, Diego de Covarrubias, Pedro Guerrero y el mexicano Tomás de Mercado, entre otros. Las referencias a Luis de Granada hablan por sí solas del empeño de una fuerte espiritualidad en el autor de este *Directorio* mexicano.

A la vista de los datos que hemos aportado, se puede sostener la hipótesis de que el padre Juan de la Plaza, autor de los *Catecismos* del Concilio III Mexicano, haya intervenido también en la redacción del *Directorio*. Es conocida su preparación teológica y su espiritualidad observante, con ciertas tendencias rigoristas, que se perciben en el texto. De otra parte, se recogen en él algunas de las orientaciones señaladas en los memoriales que este conocido jesuita dirigió al concilio.

c.3) Conclusiones acerca de los instrumentos del III Mexicano

El material descrito constituye una fuente indispensable y riquísima para un conocimiento de la evangelización novohispana impulsada

por el III Concilio, a los 65 años de sus inicios. A la vista de los monumentos históricos, sospechamos que es exagerado considerar el III Mexicano como el fin de los «orígenes» y el comienzo de una excesiva burocratización de la vida eclesiástica mexicana, ahogando la frescura de la primera evangelización novohispana. No hubo, en el aula conciliar, contraposición entre carisma e institución. Por el contrario, los padres conciliares y los teólogos supieron combinar perfectamente los intereses misionales con la lógica preocupación de fundar sólidamente una Iglesia jerárquica en América. En tal sentido, las directrices tridentinas fueron oídas y seguidas, quedando despejada, por si cabía todavía alguna duda, la amenaza de una «diócesis regular», tal como se había considerado en la Junta Magna de Madrid (1568), quizá más para asustar a san Pío V, que con la verdadera intención de implantarla.

Por lo demás, y como es sabido, la americanística sólo ha destacado, hasta ahora, la labor de protección y promoción de los naturales, llevada a cabo por este concilio provincial de 1585. Por consiguiente, la bibliografía adolece de estudios monográficos sobre buen número de tales aportaciones conciliares. De hecho, están prácticamente sin estudiar sus disposiciones sobre la instrucción catequética tanto de los indios recién convertidos, como de la comunidad de origen español; sus normas pastorales acerca de la vida espiritual de los fieles; sus determinaciones en torno a la práctica sacramental en Nueva España; sus puntos de vista referentes a la formación del clero y a la disciplina sacerdotal; la vida religiosa cotidiana de Nueva España, en la segunda mitad del siglo XVI, después de descubrirse los fenómenos de religión yuxtapuesta; sus resoluciones sobre los títulos justos de conquista; las corrientes teológicas que fecundaron los debates conciliares y que estuvieron presentes en los dictámenes de los peritos; etcétera.

Esta ingente labor de investigación sólo podrá llevarse a cabo cuando se publiquen y se pongan al alcance de los historiadores, teólogos y antropólogos los fondos manuscritos que descansan en las bodegas de una serie de archivos europeos y americanos, como los manuscritos que acabamos de describir en los epígrafes anteriores. Estos fondos constituyen los testigos fidedignos de la vida religiosa cotidiana de la colonia, con su tejido riquísimo de rivalidades, sacrificios, egoísmos, visión trascendente y planteamientos sólo de tejas para abajo; sin los cuales la historia de la labor llevada a cabo por la Iglesia en Amé-

rica quedaría reducida sólo a los grandes hitos, que son normalmente efecto de esa vida religiosa popular, mucho más que su causa.

3. Los sínodos quiteños II y III (1594 y 1596)

a) El cuarto obispo de Quito, don fray Luis López de Solís, OSA, entró en la ciudad en 1594. Había sido catedrático de vísperas en la Universidad de San Marcos y había participado en el III Limense como perito. Cuando le llegó el nombramiento episcopal, en 1591, era prior del convento de San Agustín en Lima. Convocado el II Sínodo, éste se celebró del 15 al 24 de agosto de 1594.

Las actas se dividen en 115 capítulos breves. En el capítulo 52, relativo a la protección de los indios, se inserta una cédula real, de 1582, requiriendo a los encomenderos que den buen trato a los indios. En el capítulo 71, prohibiendo que los negros ni los mestizos vivan con los indios, sino que residan en los pueblos de españoles, también se incluye una cédula real de 1586. En el capítulo 102, que trata sobre los visitadores de iglesias y hospitales, se insertan cuatro breves cédulas reales. Asimismo, en los capítulos 57, sobre los diezmos, y en el capítulo 106, en el que se solicita información sobre el estado de la diócesis, se incluyen sendos decretos del propio fray Luis López de Solís. de todos los capítulos, éste 106 habría de ser, lógicamente el más controvertido, puesto que en él se solicitaba la denuncia de todos los abusos del clero establecido en su diócesis.

El sínodo tiene carácter reformador, en línea con los decretos tridentinos, que Solís ratificó solemnemente al entrar en su diócesis quiteña. Por consiguiente, la mayoría de los capítulos se refieren al comportamiento de los clérigos y de los españoles (insistiendo mucho en la importancia del buen ejemplo de éstos, para la evangelización de los indios). Interesante es el capítulo 87, en el que se determina quiénes van a ser examinadores de los curas en su conocimiento de la «lengua del Inga», al tiempo que se urge a la predicación en quechua a los indios: «Una de las cosas de mayor necesidad y en que más consiste la doctrina y conversión de los naturales es que las personas que los han de doctrinar lo hagan en la lengua general y materna, de manera que todos entiendan la doctrina que se les hace». Solís se remite a la voluntad real en este asunto. El capítulo 93 es extenso, dedicado a las malas

costumbres de los indios, especialmente en el tema de las borracheras, con algunas sabias disposiciones sobre la forma de celebrar ellos sus fiestas. También manda, en el capítulo 101, que los curas paguen los servicios que los indios les presten (hortelanos, cabreros, servicio doméstico, etc.).

b) Fray Luis López de Solís convocó también el III Quiteño, que tuvo lugar en Loja, en 1596. Este sínodo consta de 34 constituciones. Entre tanto, el obispo había creado el Colegio Seminario de San Luis Rey de Francia, en 1594, confiado a los jesuitas, recién llegados a Quito.

El III Sínodo comenzó aclarando los contenidos de algunos capítulos controvertidos del anterior sínodo, entre ellos la célebre encuesta contenida en el capítulo 106, que volvió a ser publicada ahora, aunque algo reducida: se pedía la denuncia de los curas que no hubiesen guardado el sigilo sacramental, que hubiesen sido negligentes en la administración de los sacramentos, que fuesen simoníacos, viciosos o violentos, se requería la denuncia de los hechiceros y adivinos, de los casados clandestinamente, etc. Siguen después una serie de constituciones destinadas a los indios, de gran interés: sobre el ganado que podían tener y sus industrias agrícolas; sobre las necesidades económicas de los indios y la forma de proveer a ellas por parte de la Iglesia; sobre el comercio con los indios por parte de los corregidores y sus tenientes, protegiéndoles de la mala fe de los comerciantes españoles; sobre la enseñanza de la doctrina a los naturales, etc. Es muy interesante, también, la disposición del sínodo sobre la lecturas de los sacerdotes, instándoles a que dispongan de libros, no sólo rituales, sino también devotos para ocupar el tiempo (const. 12). También se trata, como antes en el II Quiteño, sobre las personas que los sacerdotes pueden tener a su servicio, especialmente las mujeres que pueden barrer sus casas y cuidar de ellas. La constitución 20 aborda el tema de la reducción de los indios a poblados, lamentando que, por descuido de las autoridades, se hayan deshecho algunas reducciones que ya estaban constituidas, etcétera.

4. Recapitulación

Concluido el ciclo de la «evangelización fundante», con la celebración de los dos grandes concilios provinciales de Lima y México,

puede considerarse plenamente aplicada a Hispanoamérica la reforma tridentina.

La Iglesia en América estaba persuadida del universalismo de la salvación, sin excluir a los habitantes del Nuevo Orbe. Al mismo tiempo, había comprendido que la fe necesaria para salvarse era la misma para todos los hombres, sin reduccionismos improcedentes; por consiguiente, los indios debían creer —en circunstancias ordinarias— todos los misterios cristianos: la Trinidad, la Encarnación y la Iglesia.

El bautismo, puerta de la justificación, no debía administrarse a los adultos sin una seria preparación doctrinal y moral. La libertad debía quedar siempre a salvo, a la hora de las conversiones, y los niños no podían nunca ser bautizados contra la voluntad de sus padres infieles.

Los naturales no serían apartados de los sacramentos, tampoco de la sagrada Eucaristía. De todas formas, aunque nadie debía ser discriminado, por razones étnicas, en la recepción de las órdenes sagradas, no se ordenó de mayores a los naturales y a los mestizos, salvo en casos muy determinados.

También se había llegado a un acuerdo sobre el modo de impartir la catequesis, en los dos primeros niveles, y en la forma de continuar la instrucción de los neófitos, y se había apostado por un catecismo único, traducido a las lenguas de los naturales. Los catecismos (tres niveles) del III Limense fueron publicados y tuvieron una gran difusión. No así los catecismos acordados en el III Mexicano, que no llegaron a editarse hasta 1771, y entonces sólo parcialmente.

Se concedió gran importancia a la vida de los ministros sagrados, por su valor testimonial.

Finalmente, se recrudecieron las medidas contra los rebrotes de los cultos idolátricos, más o menos yuxtapuestos.

Capítulo X

LAS SÍNTESIS MISIONOLÓGICAS AMERICANAS

1. Las síntesis anteriores a la promulgación de Trento

a) *Los confesionarios*

Los confesionarios constituyeron también en América, como antes en España (*cfr.* capítulo V, epígrafe 4, *supra*), un género literario ampliamente difundido. Algunos de los confesionarios españoles tuvieron gran difusión en América, como el *Manual de confesores* de Martín de Azpilcueta, expresamente recomendado por el III Concilio Mexicano (1585). Pero América contó, y desde primera hora, con sus propios confesionarios, tanto para españoles como para indios.

a.1) Confesionarios para españoles [1]

El más famoso fue el de Bartolomé de Las Casas, redactado en México y difundido en copias manuscritas en México hacia 1546, mientras Las Casas participaba en la junta eclesiástica. Las desavenencias entre Motolinía y Las Casas estallaron precisamente a causa de este confesionario [2], que no se publicó hasta 1552, en Sevilla, después de la

[1] El cuarto «Documento» de la *Regla cristiana breve* de fray Juan de Zumárraga (México 1547) es también un breve confesionario. Sobre la *Regla,* vid. *supra* cap. VIII, epígrafe 3.b. 3.

[2] Sobre las relaciones de ambos, *cfr.* Isacio Pérez Fernández, *Fray Toribio de Motolinía, OFM, frente a Fray Bartolomé de las Casas, OP,* Editorial de San Esteban, Salamanca, 1989.

victoria dialéctica de fray Bartolomé sobre Ginés de Sepúlveda, y cuando Las Casas ya había sido nombrado obispo de Chiapa.

El citado confesionario no tiene título propio. Suele ser conocido por las primeras palabras: «Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mar Océano...». Su estructura es muy sencilla: consiste en doce reglas para los confesores de los españoles que hayan sido, o bien conquistadores de tierras a los indios, o bien encomenderos o, finalmente, comerciantes que hayan suministrado bienes a los conquistadores para mantener sus guerras de conquista. Además, se consideran dos supuestos: que se trate de penitentes en peligro de muerte, o de penitentes que se acerquen al sacramento en circunstancias no urgentes. El confesionario lleva la aprobación de dos censores, ambos ilustres teólogos salmantinos: los dominicos Melchor Cano († 1560) y Mancio de Corpus Christi († 1576).

En la exposición de motivos se señala que fue redactado por fray Bartolomé a petición de algunos religiosos de la Orden de Santo Domingo, confesores de los españoles que se hallaban en las Indias. A la vista de tal petición, el obispo de Chiapa redactó las doce reglas para confesar. Pero las reglas primera y quinta resultaban muy duras de aplicar, y hubo gran discusión entre los propios dominicos, de modo que Las Casas redactó unos añadidos o «adiciones», demostrando que los confesores están obligados, por precepto natural y divino, a exigir que los penitentes hagan una caución o documento público, antes de ser absueltos, comprometiéndose formalmente a cumplir las indicaciones del confesor. Tales cauciones debían redactarse ante notario, incluso en peligro próximo de muerte del penitente. Veamos cómo se dice esto en el preámbulo de la edición sevillana:

> Algunos religiosos de la Orden de Sancto Domingo, con el celo y deseo de aprovechar en las ánimas de los españoles que están en las Indias, especialmente en las confesiones, pero sin perjuicio de las propias, rogaron y encargaron algunas veces al obispo de Chiapas, don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, fraile de la misma orden, como persona bien antigua y en las cosas pasadas en aquellas tierras muy experimentada, que les diese algunas reglas por las cuales se pudiesen guiar en el foro de la consciencia, porque a sí mismos no dañasen y a los penitentes aprovechasen como deseaban. El obispo, que tam-

> bién había de proveer a las necesidades (que no menores que otras eran) de su obispado, coligió el presente aviso, por el cual los confesores se rigiesen, reduciéndolo a doce reglas./ Y porque en la primera y quinta hizo mención de ser los confesores obligados antes que absuelvan, constreñir a los penitentes que den caución idónea y jurídica, y algunos religiosos lo tuvieron por áspero, pareciéndoles no ser caso de los del Derecho, por ende, para dar razón desta obligación, hizo una declaración, que nombró adición, de las dichas primera y quinta reglas; en la cual prueba evidentemente haber casos en los cuales los confesores son obligados de precepto natural y divino a constreñir a los que confiesan que hagan la dicha caución antes que los absuelvan [*Confesionario*, p. 235a-b].

Las cauciones requeridas por Las Casas; la presunción de mala fe en todos los conquistadores [3]; las amenazas de penas canónicas en el fuero eclesiástico judicial, con el fin de que el penitente no se pudiese arrepentir de las cauciones otorgadas, y la presunción de que la mayoría de los españoles residentes en Nueva España se hallaban en pecado mortal habitual, hicieron tan duro este confesionario, y de tan difícil apliación, que el propio editor –bien Las Casas u otro fraile dominico– escribió en el colofón: «Haec ora durus sermo, et quis poterit eum audire? qui voluerit ingredi arctam et laboriosam viam, quae ducit ad vitam», parangonando el conocido texto de Ioh. 6, 61, que recoge la reacción de los habitantes de Cafarnaún después de oír la promesa de la sagrada Eucaristía. Pero, por encima de todo, la dificultad mayor y la regla más impracticable consistía en la obligación de restituir totalmente a los indios los bienes adquiridos, en América, por parte de los conquistadores, los encomenderos y los comerciantes.

No han faltado, ciertamente, a la vista del rigorismo lascasiano, quienes le han acusado de cierto desequilibrio psicológico, como el gran historiador Ramón Menéndez Pidal [4]. Pero, dejando aparte esta hipótesis, que nos llevaría por caminos inextricables y muy difíciles de transitar, cabe todavía otra posible razón de que Las Casas exigiese la

[3] Porque es cierto, y sépalo el confesor, que ningún español hay en las Indias que haya tenido buena fe cerca de las guerras de conquistas» (Las Casas, *Confesionario*, p. 236b). Ideas parecidas en *ibidem*, p. 237a-b.

[4] *Cfr.* Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1963.

restitutio absoluta y total de todos los bienes a los indios americanos: que el pillaje, el expolio y la violencia, por parte de los españoles, se hubiese generalizado tanto, que la situación fuese verdaderamente excepcional y extrema. Así lo consideran los defensores de las propuestas pastorales lascasianas. Pero esto, precisamente, es lo que Motolonía encontraba, de todo punto, exagerado e injusto.

Las propuestas lascasianas eran tan radicales y utópicas, que superaban las exigencias de la *restitutio in integrum* del derecho clásico e iban más lejos, todavía, que el famoso *iubilaeus* judío (*cfr.* Lev. 25, 8-18). Caso de que se hubiesen aplicado habrían provocado una situación tal de indefensión e inseguridad jurídicas, que habrían hecho imposible la vida en Nueva España. Con todo, y a pesar de su utopismo, es preciso reconocer la grandiosidad de los planteamientos lascasianos, que recuerdan algunos extremos de las reformas preconizadas por Savonarola en la Florencia de los Medici. Así, pues, y sin entrar en la *vexata quaestio* de si fray Bartolomé se inspiraba realmente en Tomás de Aquino y en la Escuela de Salamanca, debe admitirse que Las Casas representaba, sin duda alguna, las más puras esencias del espíritu profético veterotestamentario, casi como un nuevo Jeremías, utópico e iluminado, que clamaba contra todo tipo de injusticia...

Roland Escobedo ha comparado el confesionario lascasiano con otro contemporáneo suyo debido a fray Alonso de la Vera Cruz, mucho más comprensivo con los penitentes, porque presuponía la *bona fides* de los conquistadores, titulado: *Ynstrucción para los confessores: como se an de aver con los señores de yndios y otras personas.* Dice Veracruz:

> Si algún conquistador viniere a confessarse, como los que se hallaron en Caxamarca, etc.; si tuvieron buena fee, no serán obligados, ni le devan mandar que restituyan todo el daño que allí se hizo, sino solo el daño que ellos hizieron en particular, porque desto les escusó la buena fee que entonçes tuvieron de que no sea obligado cada uno de ellos a todo el daño, lo que se cree que tuvieron: porque los súbditos no an de ser juezes de sus superiores sino obedeçerles quando lo que se les manda no les consta ser contra la ley de Dios; porque en aquel tiempo *putabant se obsequium praestare Deo.* De manera que, si lo que allí uvieron, se consumió *durante bona fide,* no serán obligados a restituyr más de aquello en que quedaron más ricos [5].

[5] «Ynstrución para los confessores...», en E. J. Burrus (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz,* PUG, Roma, 1968, I, pp. 139-140.

Nótese el criterio eximente argüido por Vera Cruz: la obediencia de los inferiores actuando de buena fe o con ignorancia invencible.

a.2) Confesionarios para indios

Fray Alonso de Molina publicó dos importantes confesionarios, cuyos títulos son: *Confesionario breve, en lengua castellana y mexicana,* publicado en México en 1965; y *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana,* editado en igual año y en la misma ciudad. Ambos tuvieron gran difusión y alcanzaron las tres ediciones en doce años. El *Confesionario mayor* contiene casi en un 90 % del *Confesionario menor,* al que se han añadido otras preguntas y diversos apéndices. Por ello, vamos a limitarnos a detallar el sumario del *Mayor.*

Impreso a dos columnas (náhuatl y castellano), contiene las siguientes partes principales: una «Amonestación que hace el sacerdote al penitente» (antes de la confesión); «Preguntas antes de la confesión» (se pretende incitar al penitente a la contrición y al propósito de la enmienda, determinar si existen censuras, cuándo fue la última confesión, etc.); después de la «confesión general», es decir, el *Confiteor,* sigue el examen de conciencia según el Decálogo mosaico (entre las preguntas se incluyen algunos apéndices sobre las fiestas de guardar, un interrogatorio prematrimonial, ritual de matrimonio, unos avisos para hacer testamento y unas normas para administrar el bautismo en caso de necesidad), el examen de conciencia sobre los preceptos de la Iglesia (con algunos apéndices sobre ayunos y abstinencias, y preparación para comulgar); vienen unas preguntas sobre los pecados capitales (con unos apéndices sobre la confirmación y el jubileo); continúa el interrogatorio sobre las obras de misericordia, los cinco sentidos, las tres potencias del alma, las virtudes teologales y cardinales, una «Amonestación al penitente» (para después de la confesión) y una tabla de materias.

Fray Joan Baptista, franciscano del que poseemos muy pocos datos biográficos, publicó en México, en 1599, un precioso confesionario, que sigue al pie de la letra, como ha demostrado Carmen Alejos Grau, a los confesionarios molinianos, con ligerísimas correcciones formales y algunas suturas originales. Puesto que este confesionario es posterior al pánico producido —entre los misioneros— por el desenmas-

caramiento de algunas recidivas idolátricas posteriores a 1565, puede suponerse que la paz había vuelto a los conventos de los misioneros, y que la evangelización proseguía con normalidad. Es más, por ser también posterior al III Concilio Provincial Mexicano (1585), que supuso la incorporación de los decretos tridentinos a la Iglesia mexicana, podría pensarse que los instrumentos pastorales mexicanos se habían adelantado a muchos de los deseos tridentinos, puesto que Joan Baptista no se sintió urgido a cambiar nada sustancial –ni de detalla apenas– de los confesionarios molinianos.

Con todo, los confesionarios más importantes fueron preparados por el Concilio III Limense y por el III Concilio Mexicano. Los estudiaremos detenidamente en el próximo capítulo IX.

b) *Los manuales para misioneros: Focher, Sahagún, Acosta y Valadés*

b.1) El *Itinerarium catholicum,* de fray Juan Focher († 1572), y los *Coloquios,* de Bernardino de Sahagún († 1590)

En 1574 se publicaba en Sevilla el *Itinerarium catholicum* del franciscano Juan Focher, fallecido dos años antes, y dispuesto para imprenta por fray Diego de Valadés, correligionario suyo. Esta obra, que es un manual para los misioneros –prescindamos ahora de la discusión sobre su origen y de los supuestos retoques introducidos por Valadés–, constituye obligada referencia para comprender el espíritu con que los franciscanos y, en general, los primeros evangelizadores se allegaban a los naturales.

b.1.1) Los fundamentos de la evangelización

Dividido en tres partes, el libro de Focher establecía, en la primera de ellas (caps. I-III), los tres principios de la misionología americana: dos principios de carácter sobrenatural y uno de carácter natural.

Primero: «Es voluntad de Dios que se evangelice América». Se partía, pues, de la voluntad salvífica universal de Dios, sin la cual no tendría sentido un plan pastoral tan ambicioso, destinado a convertir un continente muchísimo mayor que Europa, poblado por infinidad

de etnias que se expresaban en multitud de lenguas. En otros términos: había que misionar América, porque Dios quería que su evangelio llegase a todos los rincones de la Tierra. Segundo: «Dios llama a los apóstoles que deben ir a América». La dedicación personal a la evangelización americana era fruto de una especial elección divina. Los evangelizadores americanos estaban firmemente convencidos de que marchaban a las Indias por una particular llamada divina; de que habían sido designados directamente por Dios para trabajar lejos de su patria, en medio de peligros e incomodidades sin número. Hasta aquí los dos pilares teologales de la evangelización americana. El último pilar de la labor misionológica americana tenía carácter antropológico. Tercero: «Los misioneros que pasen a América deben ser cuidadosísimamente seleccionados». La selección de los misioneros destinados a América constituyó, en todo momento, uno de los fundamentos sobre el que se asentó firmemente aquella tarea misional tan desproporcionada con relación a los medios humanos empleados.

Sobre los tres pilares referidos se asentaba, según Focher, toda la evangelización americana y su planificación pastoral. Dos de los fundamentos dependían exclusivamente de la iniciativa divina, que había llamado a todos los hombres a la santidad y elegía, como colaboradores, unos ministros determinados. El tercer fundamento, que pretendía descubrir los designios de Dios eligiendo ministros concretos, dependía directamente, en su ejecución, de las autoridades religiosas y de las autoridades políticas españolas, que seleccionaban a los misioneros que se enviaban a Indias.

Por los mismos años en que Focher reunía sus experiencias, Bernardino de Sahagún, otro destacado franciscano, redactaba sus *Coloquios y Doctrina cristiana* (1564), en los que también formulaba el tema de los primeros fundamentos de la evangelización americana. Sahagún establecía cuatro fundamentos (*cfr.* prólogo), pero bien entendido que tales fundamentos tenían otro carácter que los señalados por Focher. Para este último, los pilares de la evangelización, sobre todo el primero y segundo, tenían carácter sobrenatural y justificaban, desde una perspectiva dogmático-especulativa, la acción misionera en América. Sahagún, en cambio, contemplaba los fundamentos desde una perspectiva catequético-misional, es decir, como los presupuestos que debía considerar el predicador, para que su acción misionera fuese más fácil entre los naturales.

Así, pues, desde el punto de vista metodológico, y como presupuestos de una ulterior evangelización sobre los artículos de la fe, el predicador debía argumentar sobre cuatro cuestiones. Primero, explicar a los indios por qué los misioneros habían pasado a América, o sea, cuál era el motivo de su viaje; segundo, decirles quién les había enviado; tercero, justificar el origen divino de la doctrina que pretendían enseñarles, especialmente la divinidad de las Sagradas Escrituras, y cuarto, mostrarles la Santa Iglesia como comunidad religiosa de salvación.

Si comparamos los «fundamentos» misionológicos de Focher con los de Sahagún, advertimos algunas semejanzas, pero también diferencias. Lógicamente, coinciden en afirmar el carácter sobrenatural de la evangelización americana y en subrayar la particular vocación de los frailes que pasaban a América para llevarla a cabo. Pero, mientras que Sahagún parece inclinarse más por los planteamientos eclesiocéntricos, presentado a la Iglesia de los viadores como arca de salvación, y comparando la conversión de los aztecas con la efusión pentecostal de los tiempos apostólicos; Focher, en cambio, ofrece una especulación más teocéntrica, donde la evangelización americana entronca con la voluntad salvífica universal de Dios.

Las dos perspectivas son, ciertamente, complementarias, pero parecen responder a distintos intereses: la de Focher justifica que Dios llama a los paganos, según «la doble vocación divina a la fe» (primero a los judíos, después a los gentiles). Sahagún, por el contrario, parece desenvolverse en un terreno más polémico, quizá en el contexto de las discusiones eclesiológicas que agitaron los primeros momentos de la evangelización americana. En todo caso, tanto uno como otro ponen de relieve la profunda reflexión teológico-misional que se estaba produciendo en Nueva España, apenas 50 años después de la llegada de los primeros misioneros.

b.1.2) Instrucción de los naturales

Focher recomienda seguir las disposiciones pontificias sobre los tiempos y la forma de bautizar: esperar a la Pascua y a Pentecostés, y comenzar por los excorcismos prescritos, 20 días antes de la fecha del bautismo. Señala que, al exorcitar, se debe preguntar: «Os hemos en-

señado, en efecto, estas cuatro cosas: lo que debéis creer, lo que debéis evitar, lo que debéis hacer y las cosas que tenéis que pedir y esperar. ¿Estáis dispuestos a practicar estas cuatro cosas?» (II, cap. IV). He aquí, también, las cuatro piezas fundamentales de la catequesis católica, tal como la hallamos sistematizada desde san Agustín: Credo, Decálogo, sacramentos y oración dominical.

Después del bautismo solemne, que Focher describe con todo detalle, como si se tratase de un ritual (véase, al término de la obra la rúbrica «Ad conficiendum sacramentum baptismi»: III, cap. 7), recomienda que los neófitos permanezcan unos días con los frailes, para facilitar su asistencia a la misa diaria y a los oficios (II, cap. 4). Cuando ello no fuere posible,

> adviértales [el fraile] que todos los días se pongan de rodillas en dos o tres momentos en sus casas, o en otro lugar, recitando el Padrenuestro, Avemaría, credo y Salve Regina, los mandamientos de Dios y demás cosas que aprendieron. Dígales que si pueden venir todos los días a misa, no dejen de hacerlo al menos los domingos y festivos. Que si están muy distantes del lugar donde se celebra, vengan al menos en las grandes solemnidades [...].

Entre otras recomendaciones: sobre el descanso dominical, los ayunos establecidos, etc., Focher insiste en que se les recuerde la confesión anual o la confesión si caen enfermos, y que «no frecuenten la compañía de los que todavía no son cristianos».

En definitiva, el *Itinerarium* muestra una evangelización llevada a cabo concienzudamente, sin precipitaciones, en la que se concede mucha importancia a la formación prebautismal, y a las rúbricas del bautismo solemne. También denota la importancia que se concedía a la confesión sacramental, a la asistencia a misa y a la oración vocal. No hay, en cambio, referencias a la comunión eucarística, lo cual quizá sea indicativo de una mentalidad restrictiva en la administración de este sacramento. La indicación de que los neófitos no comuniquen con paganos, responde a una elemental norma de prudencia, que veremos repetida por Acosta.

b.2) Las ideas misionológicas de José de Acosta († 1600)

En 1572 llegaba a Perú el padre José de Acosta. A los cuatro años, y después de visitar buena parte del extensísimo territorio de aquel virreinato, terminaba de redactar su famosa obra *De procuranda indorum salute* (1576). Este opúsculo, que constituye uno de los manuales más importantes de la primera misionología americana, a los 85 años del primer viaje colombino, recapitula, de forma magistral, las tradiciones teológicas salmantinas –que con frecuencia revisa–, las experiencias pastorales novohispanas y los contenidos de la *Instrucción* loaysiana.

La dedicatoria al propósito general de la Compañía de Jesús, que está fechada en 1577, resume los fines que Acosta perseguía al redactar su libro: levantar el ánimo de los misioneros, algo decaídos por la hasta entonces infecunda evangelización peruana, y resolver algunas cuestiones teológicas controvertidas en aquellas tierras sureñas. La obra quedó estructurada en seis libros: sobre la esperanza de salvación de los naturales (I), cómo llegó el Evangelio a Perú y la cuestión de los títulos justos (II), la administración civil de Perú (III), los ministros espirituales de Perú (IV), sobre el modo de catequizar (V) y sobre la administración de los sacramentos (VI).

Se pueden apreciar, en efecto, algunas semejanzas entre la obra de Focher y la de Acosta: tratan ambas el tema de la universal llamada a la salvación; las dos se interesan por las condiciones de idoneidad de los agentes de la evangelización; tanto una como otra prestan especial atención a la catequesis y a la administración de los sacramentos; finalmente estiman justificada –en determinados casos y bajo condiciones bien precisas: siempre en legítima defensa y respondiendo a provocaciones y ataques– la guerra contra los naturales. Focher, había recomendado la guerra contra los chichimecas (libro III, caps. I-III), y ahora Acosta lo hace contra los indios de Perú: «no sólo será lícito a los nuestros defenderse y protegerse, sino además resarcirse de estos daños y vengar la afrenta recibida y, si fuese preciso, actuar con energía y reivindicar su derecho por la guerra» (II, cap. XV). Interesa aquí destacar que, para Acosta, nunca era lícita la guerra contra los bárbaros por causa de su infidelidad, aun contumaz (II, cap. II), ni por sus crímenes contra naturaleza (II, cap. III y IV) ni tampoco para defender a los indios inocentes frente a sus propios tiranos (II, cap. VI), sino sólo en propia defensa.

b.2.1) Universal llamada a la fe

Muy relacionado con el tema de la guerra, Acosta se cuestionó la conveniencia de la «evangelización pacífica» (II, cap. XII). A tenor de la experiencia misional americana y asiática, rechazó el método de la «predicación apostólica» —propugnado por Las Casas—, pues lo consideraba peligroso para los propios misioneros, porque se habían perdido muchos en intentos anteriores. Prefería el método de las «entradas», es decir, los misioneros protegidos por soldados. Pero veamos en sus ideas sobre la universal llamada a la salvación.

> No hay raza ninguna de hombres que esté excluida de la predicación del Evangelio y de la fe [I, cap. I, n.° 1]. En definitiva, ningún linaje de hombres, por inculto y salvaje que sea, se ha de considerar ajeno a la salvación del Evangelio: Dios no llama a nadie sin concederle al mismo tiempo el entendimiento y la gracia proporcionada para alcanzar la meta a la que lo llama. [...] A nosotros toca, ya que recibimos el mandato de ir a todos, no desatender a nadie, llamar a todos, a traer a todos, reunir a todos [I, cap. VI, n.° 1].

Acosta sostiene aquí, sobre la base de la universal llamada a la salvación eterna —dogma de la *única* predestinación—, la tesis tomista clásica: Dios concede siempre las gracias proporcionadas a cada uno para que pueda alcanzar los objetivos sobrenaturales a los que ha sido llamado. Pero bien entendido que la gracia no destruya la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona (*Summa theologiae,* I, q. 1, a. 8, ad 2; q. 2, a. 2, ad 1).

En este punto, Acosta se revela como un humanista consecuente: la naturaleza humana puede, y debe ser dispuesta, para facilitar la acción de la gracia, por medio de una adecuada labor educativa, entendida ésta en sentido ampio: «Mas el indio, se dirá, es de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y practica con increíble tenacidad la superstición. Pues bien [continuaba Acosta], *también para él hay salvación si se le educa*» (I, cap. VIII, n.° 3). Y aquí, el teólogo jesuita desarrolla su programa educativo, pensado especialmente para los indios del Incario.

Hay que atender, además, a otros obstáculos que pueden dificultar la evangelización, y que, de hecho, la habían frenado: el pésimo

ejemplo de los españoles, las molestias que los neófitos sufren de sus connaturales (curacas, caciques y, sobre todo, hechiceros), y el profundo arraigo que tienen las antiguas costumbres. Como se puede comprobar, son obstáculos que ya habían sido señalados al comienzo por Ramón Pané. Por ello, Acosta recomienda: «Hay que retenerlos durante mucho tiempo y largo tiempo, a fin de que entiendan lo que profesan, abandonen la vieja costumbre de la idolatría y se revistan de nuevas costumbres» (II, cap. XVIII, n.° 3). Una vez más, y como ya vimos en la *Relación* de Pané, se prefiere esperar prudentemente antes del bautismo, y se insta a presentar una gran atención a los recién bautizados, para evitar que se malogre el esfuerzo evangelizador.

b.2.2) Idoneidad de los ministros

Supuesta la universal llamada a la salvación, Acosta pasa revista a las condiciones de idoneidad de los misioneros. Interesa destacar aquí el capítulo que dedica a la ciencia de los ministros: «de ciencia debe tener el nivel y medida que comúnmente se cree oportuna» (IV, cap. X, n.° 2). Concretamente, debe conocer el *Catecismo tridentino,* los rituales para la administración de los sacramentos, los pecados reservados, los privilegios concedidos por los sumos pontífices a los neófitos y demás cosas por el estilo. Debe, por último, estar bien informado sobre las costumbres religiosas de los indios, y debe también tener un conocimiento suficiente de su lengua. Este programa de formación sacerdotal pasaría, pocos años después, a los instrumentos pastorales del III Concilio Limense.

Acosta recuerda la necesidad de que el Nuevo Orbe cuente con buenos teólogos. En esto se revela, una vez más, la perspicacia del hombre de gobierno, que prevé las dificultades más allá de los problemas diarios. Son tres las razones alegadas por Acosta: porque la doctrina teológica es muy necesaria para desarraigar completamente los viejos errores y defender la nueva religión; porque en el Nuevo Orbe habrá asuntos nuevos, costumbres nuevas, leyes, contratos y, en fin, formas de vida todas muy distintas: «si la luz de la sagrada doctrina no las ilumina y de manera abundante, necesariamente los hombres quedarán envueltos en espesas tinieblas de ignorancia», y porque las distancias con la metrópoli son inmensas, lo cual no permite la consulta

de los asuntos a las Facultades españolas (*cfr.* IV, cap. XI). Como se sabe, por los años en que Acosta escribía estas páginas, sobre la necesidad de buenos teólogos, ya estaba fundada la Universidad de Lima, pero no funcionaba a pleno rendimiento, hasta el punto de que el virrey Toledo tuvo que aplicarse seriamente a reorganizarla.

b.2.3) Necesidad de la fe para salvarse

A mediados del siglo XVI, y a propósito del descubrimiento de América, se discutía en Salamanca sobre la necesidad de la fe para salvarse; y, más en concreto, sobre qué verdades o artículos de la fe debían creerse para alcanzar la salvación. Se hablaba así, glosando la epístola a los hebreos, de dos verdades necesarias para la primera justificación: creer en la existencia de Dios, y creer que Dios es remunerador.

Acosta se enfrentó decididamente a estas tesis, insistiendo en que los naturales debían ser adoctrinados, para el bautismo, no sólo en la existencia de Dios y en la retribución de nuestras obras, sino también en los misterios de la Santísima Trinidad, de la Encarnación del Verbo y de la Iglesia, porque nadie podía salvarse sin creer en ellos (IV, capítulos I-VII), con las lógicas excepciones de los indios viejos y los moribundos, que no podían ser catequizados con tanto detalle.

Se sabe, en efecto, que la Escuela de Salamanca, representada principalmente por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Andrés Vega, se planteó si era necesaria la fe explícita en Cristo para la salvación; porque, en caso afirmativo, ninguno de los habitantes de las Indias, anteriores a la llegada de los españoles, hubiera podido salvarse. Y, en tal caso, ¿cómo enteder el decreto salvífico universal de Dios?

Vitoria había intentado resolver la dificultad distinguiendo entre la primera salud o justificación y la segunda salud o glorificación posterior a la muerte. Para ser justificado no sería necesaria la fe explícita en Cristo. Para ser glorificado, en cambio, sería necesaria tal fe. Así, pues, los indios debieron de recibir una ilustración especial, de índole milagrosa, para poder alcanzar la bienaventuranza eterna. La primera salud no exigiría una ilustración milagrosa, puesto que, según Vitoria, toda inclinación al bien natural honesto implica, por sí misma, una conversión implícita a Dios (Vitoria se apartaba, en este último tema,

de la teología genuinamente tomasiana, siguiendo, en cambio, a Cayetano).

Según Soto, no debe distinguirse entre justificación y salvación. Evidentemente, sin la fe nadie puede salvarse; pero basta creer sólo aquellas verdades que son accesibles a la razón natural, para alcanzar la bienaventuranza eterna.

Para Vega, finalmente, los indios eran inculpables de desconocer a Cristo. Por ello, aunque la fe en Cristo esté preceptuada para todos, un adulto puede justificarse y también salvarse sin ella, con tal de que se halle en el supuesto de ignorancia invencible.

Frente a tales opiniones, a las que podría sumarse la de Melchor Cano, mucho más moderada, Acosta respondió tajantemente que para salvarse era preciso la noticia explícita del Evangelio y su aceptación. En otros términos: sostuvo que la salvación sólo es posible por la fe en Jesucristo. Además, la distinción entre fe primera y fe segunda le pareció insostenible.

En relación a la administración de los sacramentos, Acosta recomendaba una preparación prebautismal de un año de duración, por lo menos, salvo en peligro de muerte (Pané había esperado hasta dos años). Se adhería a la tesis de Tomás de Aquino, sobre la ilicitud de bautizar a los niños contra la voluntad de sus padres, incluso en peligro de muerte de los pequeños. Se lamentaba, además, de que se apartase a los indios del sacramento de la comunión (siguiendo en esto a las juntas eclesiásticas mexicanas y al I Limense); pugnaba para que se les confesase con la debida frecuencia; e insistía en que se les confirmase. En cambio, no era partidario de la ordenación de indios, ni de mestizos.

b.3) La *Rethorica christiana* de Diego de Valadés († post 1582)

El franciscano Diego de Valadés, criollo mexicano y uno de los grandes teólogos novohispanos de primera hora, al que ya hemos visto completar el *Itinerarium*, de Focher, publicó en Perusa una excelente *Rethorica christiana*, en 1579. Esta obra, poco estudiada por su difícil latín, ha sido recientemente traducida al castellano. La escribió mientras se hallaba en Italia para asistir al capítulo general de su orden, en 1575, y donde fue elegido procurador general.

Aunque es un manual de retórica, como expresa el título, más o menos inspirado en el tratado homónimo de fray Luis de Granada, tres años anterior, la obra de Valadés tiene un también valor para la historia de la evangelización en América e, incluso, para la historia de la teología americana. Se divide en seis partes. En la parte tercera ofrece ideas interesantes sobre el canon escriturario, la argumentación bíblica, los sentidos de la Sagrada Ecritura, etc. Pero es en la cuarta parte donde hallamos las ideas misionológicas más relevantes. Junto con observaciones etnográficas curiosas, que demuestran su buen conocimiento de la vida de los aztecas recién convertidos, encontramos un sermón con un «ejemplo de una exhortación a los indios para que abandonaran sus ritos y costumbres y para que abrazasen nuestra fe católica» (IV, cap. VIII). En esta plática se repiten los «fundamentos» misionológicos que hemos visto ya en Sahagún: la misión viene de Dios (decreto salvífico universal), confirmada por el Romano Pontífice. A este propósito, es interesante consignar que Valadés insiste especialmente (IV, cap. X) en la obediencia al Romano Pontífice, «así como al muy invicto emperador Carlos V y a sus sucesores»: extraña afirmación, puesto que Carlos V había fallecido veinte años antes de publicarse esta obra.

También detalla Valadés las costumbres folclóricas de los indios (IV, cap. IV), que él debía de conocer bien, puesto que probablemente se crió entre ellos. Tampoco falta una importante descripción del panteón azteca y de las ceremonias sacrificales (IV, cap. VII).

2. Las síntesis misionológicas posteriores a la aplicación de Trento en América

a) *Fray Jerónimo Oré († 1630)*

El franciscano Jerónimo de Oré, que a sí mismo se denomina Hieronymus Indianus, nació en Ayacucho (Perú) en 1554 y murió siendo obispo de La Imperial (Chile), en 1630. Estamos en presencia de otro teólogo, como antes Valadés (*cfr.* cap. X, epígrafe 1, b.3, *supra*), típicamente americano.

a.1) El «Symbolo Catholico»

En 1598, Oré publicó en Lima, en las prensas de Antonio Riardo, un excelente tratado catequético, cuyo título exacto es: *Symbolo catholico indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fe contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio. Contiene assi mesmo una descripcion del nuevo orbe, y de los naturales del. Y un orden de enseñarles la doctrina Christiana en las dos lenguas Generales, Quichua y Aymara, con un Confesionario breve y Catechismo de la communion* [6]. Oré cambia el título, sin embargo, cuando entra en materia, después de los correspondientes permisos y dedicatorias: *Symbolo catholico indiano, en el qual se ponen algunas consideraciones, y discursos de os principales mysterios de la Fe. Assi mismo sepone el orden y modo que deuen guardar los religiosos y Sacerdotes curas de indios en doctrinarlos, y administrarles los sanctos sacramentos* (f. 1). Desde el comienzo, por tanto, y según García Ahumada, el libro se anuncia como un manual de catequesis y pastoral. Su coherencia se aclara si se agrupan los párrafos en secciones, como sigue:

Comienza con una «sección primera» dedicada a la «teología de la salvación». Los primeros 21 folios son un largo desarrollo del siguiente principio evangélico: «Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum» (Ioan. 17,3). Salvarse implica, por tanto, conocer a Dios y conocer a Jesucristo. Esto da pie a dos amplios desarrollos: el primero sobre le misterio de Dios, Uno y Trino, y el segundo sobre Jesús. Por consiguiente, se tratan los atributos divinos (especialmente la obra de la creación) y la vida intratrinitaria (con especial referencia a las procesiones divinas). Al exponer la segunda Persona de la Santísima Trinidad, se habla naturalmente de su encarnación y de María, la Virgen Madre. La toma de posición a favor de las tesis acostianas, en contra de las tesis de la teología salmantina, es evidente (ff. 1r-21v). Este arranque, a partir del texto joánico, muestra bien a las claras su dependencia temática y literal del *Catecismo Romano* [7].

[6] Se trata de una obra muy rara, pues sólo se conservan tres ejemplares. El padre Julián Heras, OFM (Lima), prepara una edición facsímil. Hacemos nuestra descripción sobre una copia microfilmada que posee el Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, procedente de la Biblioteca Nacional de Perú (Lima).

[7] «Illud igitur primum videtur esse, ut semper meminerint omnem christiani ho-

La «segunda sección», dedicada a la «antropología cultural», consta de varios epígrafes. Uno se titula «Descripción del sitio, tierras y poblaciones del Pirú» (ff. 22v-30v). Se trata de una perspectiva de la tierra, obra de Dios, particularmente curiosa, con muchísimas indicaciones geográficas, históricas y zoológicas sobre la América española. Otro epígrafe, titulado: «De los pueblos y ciudades que hay en la sierra del Pirú y de los ríos, minas y otras cosas particulares de este reyno» (ff. 30v-35v), incluye entusiastas descripciones de Quito, Lima, Huamanga, Potosí y Copacabana, junto al lago Titicaca, con algunas precisiones históricas. Se señalan, en cada caso, el número de conventos y los lugares de culto más señalados. Esta guía podía ser de mucho interés para los misioneros. A continuación viene el epígrafe titulado «Del origen y condiciones particulares de los Indios del Pirú» (ff. 37r-42v), en el que demuestra una extraordinaria erudición, citando a los mejores historiadores de la antigüedad clásica y a los cronistas de América más recientes (Acosta, entre ellos, cuya influencia metodológica es evidente), Oré demuestra su sincera admiración por las culturas nucleares americanas:

> Quisiera oyr y seguir el parescer de hombres doctos a quien les consultara desta comparación, como a mí que la he hecho muchas vezes, más que seguir el propio y dar sentencia tan nueva como parescerá a los no versados en historias la que escrivo aora en fabor de los indios, y es (salvo mejor juyzio) que después de las nobles naciones de Europa, conviene a saber de los Españoles, Franceses, Italianos, Flamencos y Alemanes, y otras que con el baptismo recibieron orden político de vivir, después de los Griegos y de algunas naciones Africanas, puedo dezir que la nación de los Indios Peruanos, y los del nuevo reyno de Granada [actual Colombia], y los de México, es una de las más nobles, honradas y limpias que ay en todo el mundo universo [f. 37v].

Seguidamente cuenta algunas tradiciones indias de gran interés sobre el origen de sus respectivas naciones, con muchos detalles de

minis scientiam hoc capite comprehendi, velpotius, quemadmodum Salvator noster ait: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum"» (*Catechismus Romanus,* praefatio [ed. P. Rodríguez, p. 9, lín. 101-104]).

orden cosmogónico y antropológico. Es conmovedor, por ejemplo, el relato sobre los orígenes de la religión inca, que copiamos a continuación, en el cual Oré traduce una hermosa oración del inca:

> Cuentan pues, que de la gran laguna de Titicaca, vinieron hasta Pacaritambo tres o quatro leguas del Cuzco, unos indios llamados Incas, valerosos y muy belicosos que trayan las orejas horadadas, y en los agujeros trayan puestos pedaços de oro. Un indio destos llamado Mancocapac hizo estirar dos planchas muy delgadas de plata, y poniéndose una en los pechos, y otra en las espaldas, y una diadema en la cabeça, embió sus mensageros al Cuzco avisando a los indios que era hijo del Sol, y que para que ellos lo viessen se mostraría en un cerro alto, donde salió y fue visto en la cumbre del passearse con las planchas de plata, que relumbravan con los rayos del Sol que reverberava en ellas: lo qual viendo los indios lo tuvieron por hijo del Sol y por cosa divina y assi le ofrendaron mucho ganado y todo lo que quiso, y se hizo rico y poderoso, y salió a conquistar algunos pueblos fuera del Cuzco. Tuvo un hijo; y este otro, y assi fueron doze Ingas los Reyes del Pirú, en continua succesión. El primero dio culto de religión a los indios, adorando el Sol, la luna y las estrellas, y assi hizo el templo de Curichancha para el Sol: y demás desto cada una de las naciones tenía sus ydolos que llamavan Guacas, en las quales ydolatravan con grande observancia de ayunos, abstiniéndose de comer carne, ni pescado, ni yervas, ni sal, ni agí, solamente passavan con mayz crudo y agua fría. Entre todos los Ingas fue de mejor entendimiento Capacyupangui Inca: el qual sacó por razón natural que una cosa tan sujeta a movimiento como el sol (pues nunca para sin descansar un tan sólo día) no era posible ser Dios sino mensagero y embiado por el Hazedor a visitar todos los días el universo. Demás de que le paresciera ser inconveniente, para ser Dios, que una nuve pequeña, quando se le pone delante le impida sus rayos. Queriéndose certificar en la opinión que destos discursos tenía, embió la via de oriente dos indios a saber del Hazedor del mundo, llamado Pachamac, o Pachayachachic, que significa hazedor del universo. Fueron los indios con esta embaxada y proseguían el camino todos los días hazia la parte de donde el sol salía: hasta que llegaron a Pachacamac quatro leguas de la ciudad de Lima, y tuvieron la respuesta y certificación de que el hazedor era invisible, y assi le edificó el Inga aquellos edificios insignes y admirables, dedicándolos al hazedor verdadero e immenso DIOS. Al qual hazia una elegante oración en la lengua, cuya declaración y romance es éste:

> O hazedor, que estás desde los cimientos y principio del mundo, hasta en los fines del, poderoso, rico, misericordioso, que diste ser y valor a los hombres, y con dezir sea este hombre, y esta sea muger, hiziste, formaste y pintaste a los hombres y a las mugeres: a todos estos que hiziste y diste ser, guárdalos y vivan sanos y salvos, sin peligro y en paz. ¿Adónde estás? ¿Por ventura en lo alto del cielo, o abaxo, o en las nuves y ñublados o en los abysmos? Oyeme y respóndeme y concédeme lo que pido, danos perpetua vida para siempre, tennos de tu mano, y esta ofrenda recíbela adoquiera que estuvieres, o hazedor [ff. 393-440v].

La «tercera sección», centrada en la espiritualidad que debe presidir la evangelización, recoge dos epígrafes importantes: «Del cuidado y solicitud que deven poner los ministros del santo Evangelio, en la conversión de los Indios naturales deste nuevo orbe» (ff. 42v-47r); y «De una provechosa consideración de Padre fray Luis de Granada, en el quarto capítulo de la segunda parte del libro llamado, Oración y Meditación» (ff. 47r-50r). Son dos escritos para los misioneros, exhortándoles a la santidad.

La «cuarta sección», dedicada a la práctica catequético-sacramental, comprende seis epígrafes: «Del ornato de las Yglesias y de los altares» (ff. 50v-52r); «De lo que se ha de rezar y cantar en el Choro, y de como se deve hazer la doctrina» (ff. 52v-57v); «De la devoción de las Animas de Purgatorio» (ff. 57v-58r); «De la administación de los sanctos sacramentos de la Yglesia» (ff. 58r-61v); «De la necessidad y utilidad deste nuestro Symbolo Catholico Indiano» (ff. 61v-64v); «Todo lo dicho y lo contenido en este libro ofresce el Autor a la correction y censura de la Sancta Yglesia Romana» (ff. 64v-66r). En esta sección se encuentran las indicaciones pastorales fundamentales. Hay referencias al concilio de Sevilla de 1512; a los concilios limenses, especialmente al tercero de ellos; a la forma de convocar a la doctrina y a la manera de organizarse la enseñanza catequética; a las devociones practicadas en Nueva España; al empleo de la música para la mayor dignidad de la liturgia; al modo de organizarse las procesiones; etcétera.

La «quinta sección» está formada por los siete cánticos (ff. 67r-156v) y representa el meollo del libro. Este largo catecismo, redactado en quechua, con unos extensos resúmenes doctrinales en castellano, estructurado en breves estrofas, es una declaración del *Símbolo Quicumque*

vult salvus esse, atribuido a san Atanasio. Sustituyó con ventaja —según García Ahumada [8]— al *Catecismo mayor para los que son más capaces* del III Limense, que apenas tuvo uso. Al hilo de los siete cánticos se narra con bastante detalle la vida de Nuestro Señor Jesucristo. También establece Oré un cierto paralelismo entre las siete «ferias» antes de Cristo y las siete «ferias» de la vida de Cristo, hasta su Resurrección y Ascensión, que es la última. A continuación vienen una serie de cánticos en latín castellano y quechua (*Te Deum,* preces del oficio de Nuestra Señora y otras oraciones), y una «Declaración del Symbolo menor, el qual es una summa y epílogo de todo lo dicho en los siete Cánticos para rezarlo por la tarde, o cantarlo al tono de sacris sollemniis, con el Res. breve y oración de completas» (ff. 158v-166v), en castellano, quechua y aymará. Esta «Declaración» es la *Doctrina cristiana* del III Limense, con su correspondiente «La Summa de la fe catholica», al final de ella; es decir, la cartilla del Limense. Finalmente, se adjunta el «Cathecismo breve del Sanctissimo Sacramento de la Communión» (ff. 169r-181v), en castellano, quechua y aymará, seguido de cuatro oraciones cristianas tradicionales relacionadas con el culto eucarístico. En una de las preguntas del catecismo («¿Pues por qué no reciben este sacramento [la comunión] todos los indios?»), se alude al tema de las recidivas idolátricas.

a.2) El *Rituale*

Oré publicó un ritual en Nápoles, en 1602. El título de su libro es bien expresivo: *Rituale seu Manuale peruanum, et forma brevis administrandi apud Indos sacrosancta Babtismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonii, et Extremae unctionis Sacramenta iuxta ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae.* Desde el punto de visto etnográfico, esta obra es muy importante, porque ofrece buena parte de los ritos litúrgicos y oraciones cristianas en traducción múltiple: castellano, quechua, aymará, puquina, mochica y guaraní. Muchos textos van, además, en latín. Pero, desde

[8] El doctor Enrique García Ahumada ha dividido el *Symbolo indiano* en un número mayor de secciones. Por eso, su análisis no se corresponde exactamente con el que ofrecemos aquí.

la perspectiva teológica, lo es mucho más, puesto emite una serie de juicios relativos a la catolicidad de la Iglesia y la comunión de todos en los ritos sacramentales esenciales. Hay, pues, un intento de comprensión de la inculturación de la Iglesia en las distintas culturas. He aquí, en la exposición de motivos, cómo explica Oré el origen de su *Ritual*:

> La falta que hay en las provincias del Perú de algunas traducciones necesarias para administrar los santos sacramentos a los Indios naturales de él, en las lenguas generales de aquella tierra, quichhua, aymará, puquina, mochica y guarani, me ha obligado, por el servicio de Dios principalmente, y por el bien de los Indios, y de sus curas, a escribir este Manual, el más breve compendioso que pude, después de haber visto con particular atención el Manual Salmantino que se usa en España, el Sevillano y el Mexicano antiguo y nuevo, y el que se usa en Portugal y en el Brasil, y en las Iglesias Catolicas de Francia que tienen comunión con la Iglesia Romana y con todas las de Italia; y como en todas estas Catedrales y Metropolitanas, o por mejor decir en toda la Iglesia Católica que se entiende por la redondez de las tierras, es un Dios, una Fe y un Bautismo: concuerdan todas en lo esential de los ritos, ceremonias y administración de los Sacramentos con el Ritual Romano, diferenciándose en algunas devociones más o menos prolijas. De todos los cuales evitando la variedad y diferencia, se ha reducido lo esential en un solo Manual Católico Romano Peruano y Cuzquense con las traducciones necesarias, y con la Doctrina Cristiana en las lenguas del Arzobispado de los Reyes y de los Obispados sufragáneos del Cuzco, Quito, Charcas, Chuquiano, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Río de la Plata y hasta el Brasil inclusive, en distancia de mil y ochocientas leguas [ed. napolitana, p. 11].

Junto con los ritos, Oré publica también extractos del derecho canónico vigente en Indias; pequeñas pláticas para la instrucción de quienes reciben los sacramentos y de los acompañantes; un «Arte de bien morir» tomado del *Tripartito*, de Juan Gerson; las recomendaciones del alma; el oficio para dar sepultura; un extenso ritual para procesiones; un bendicional bastante completo; el modo de prepararse para la misa; un ritual de exorcismos; un pequeño extracto de los todos los libros sagrados (Antiguo y Nuevo Testamento) y la bula *Inter caetera*, de Alejandro VI, de 1493. El *Manual* termina con la cartilla o

Doctrina christiana del III Concilio Provincial Limense, ofrecida en varias lenguas: los textos quechua y aymará están tomados directamente de la edición limense; las versiones en lengua puquina, mochica, guaraní y brasileña son obra de otros autores, cuyos nombres son señalados en cada caso.

b) *El* Itinerario *de don Alonso de la Peña Montenegro*

A pesar de su riqueza religiosa y etnográfica, el *Ritual*, de fray Jerónimo Oré, sólo preludia lo que será después el espléndido *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena Administración*, de don Alonso de la Peña y Montenegro, obispo de Quito, publicado por vez primera en 1668.

El motivo de la obra queda recogido en una carta «del clero del obispado de Quito al Ilustrísimo Señor Doctor Don Alonso de la Peña Montenegro, su Obispo», fechada en Ibarra, a 12 de abril de 1662. En ella se dice lo siguiente:

> Aunque es verdad que los autores han escrito las materias morales, importantes para que los Curas de almas puedan con toda seguridad administrar a sus feligreses, y esto tan docta y tan exactamente lo han escrito, que podemos muy bien decir que legaron al *non plus ultra*; con todo eso nos holgáramos infinito de tener algún autor que de las doctrinas comunes sacara aplicaciones a las cosas particulares de las Indias [...]: y así suplicamos a V.S.I. con todo rendimiento que, negándose a tantas ocupaciones como son las de un obispado tan dilatado, se sirva emplear en nuestro útil algunos ratos, haciendo algún breve Tratado, que pueda servirnos de norte en este Sur de la América, usando en él la claridad que nos muestra en la Teología Escolástica: y esto mismo suplicamos en el idioma, para que pueda aprovechar también a los que por la distancia de las Universidades no han podido cursar en ellas.

Es interesante constatar los siguientes extremos: el libro debe aplicar los principios generales a la realidad indiana, que se considera cosa particular y diferente de Europa; se pide que el manual sea claro, como lo son los tratados escolásticos; y se solicita que sea en lengua castella-

na, puesto que muchos sacerdotes no han podido estudiar en las universidades, y desconocen la lengua latina.

El sumario del *Itinerario* es realmente admirable: está dividido en cinco libros, cada uno de ellos en varios tratados. El libro I trata la condición del párroco y todas las obligaciones de los doctrineros, con especial insistencia en la rectitud de vida de los sacerdotes, en los buenos modales con relación a los indios, y en la importancia de aprender las lenguas autóctonas.

El libro II versa sobre la naturaleza y las costumbres de los indios: los privilegios de los indios y de los pecados que cometen los que los agravian; los tributos que deben pagar; del comercio con los indios; de las idolatrías de éstos; de sus hechiceros y la embriaguez; sobre los misterios que deben creer para salvarse; y sobre la predicación de la fe a los indios y los títulos de conquista.

El libro III estudia si los indios son capaces de entender los sacramentos, y sobre el modo de administrar cada uno de los sacramentos a los indios (bautismo, confirmación, confesión, Eucaristía, extremaunción, orden y matrimonio). De la Peña considera que puede ordenarse a los indios y mestizos sin particular dispensa, con tal de que sean hijos legítimos y reúnan las cualidades morales requeridas. Señala incluso que sería bueno que hubiese obispos indios.

El libro IV expone los preceptos que obligan a los indios (comunión anual, ayunos, asistencia a la misa dominical, etc.). El libro V se refiere a los privilegios de que gozan los habitantes de las Indias, tanto los españoles y sus descendientes, como los indios.

Como introducción general del *Itinerario* aparece una larga digresión teológica sobre la conversión de América. En primer lugar, se habla de los méritos de la Pasión de Cristo, que es «Cura, Cabeza y Pastor de cristianos y de gentiles». Después se trata la diligencia de los Sumos Pontífices y de los obispos en orden a la conversión del Nuevo Mundo, con una serie de interesantes consideraciones eclesiológicas. Finalmente, se estudia la responsabilidad de los monarcas españoles con vistas a la evangelización de América, con especial atención a las obligaciones recogidas en las bulas alejandrinas.

[illegible], puesto que muchos y cualesquiera [illegible] todos [illegible] indios en las cosas [illegible] dedicados, y desconocen la lengua [illegible].

El sumario del documento es [illegible] libros, cada uno de ellos en varios tratados. El libro I trata de la condición del párroco y todas las obligaciones [illegible], con especial insistencia en la [illegible] de los sacerdotes, en los [illegible] en relación a los indios, y en la importancia de aprender las lenguas autóctonas.

El libro II versa sobre la naturaleza y las costumbres de los indios, los [illegible] y de los [illegible] que tienen en los que los [illegible] parte del [illegible] con los [illegible] de la [illegible], de los [illegible] y la [illegible] sobre los [illegible] para [illegible], y sobre la [illegible] de la [illegible] y los títulos de [illegible].

El libro III estudia a los indios [illegible] carácter de [illegible] de los sacramentos [illegible] bautismo, confirmación, comunión, [illegible], extremaunción y matrimonio. En el libro IV [illegible] que puede [illegible] a los indios y [illegible] las cualidades [illegible] que [illegible] españoles.

El libro V expone [illegible] a los indios [illegible] a la [illegible]. El libro V se [illegible] de que [illegible] de los indios, tanto [illegible] como los [illegible].

Como introducción general del [illegible] aparece una [illegible] sobre la [illegible] de América. En primer lugar, se [illegible] de la [illegible] de [illegible]. Después se [illegible] la [illegible] de los [illegible] y de los [illegible] a la [illegible] del Nuevo Mundo, con una serie de [illegible]. Finalmente, se [illegible] la [illegible] de los [illegible] españoles [illegible] a la evangelización de América, con especial atención a las [illegible] recogidas en las bulas alejandrinas.

TERCERA PARTE

LA EVANGELIZACIÓN AMERICANA Y LA CULTURA

Capítulo XI

FORMACIÓN Y VIDA CRISTIANA (I). LOS INDÍGENAS

1. INTRODUCCIÓN

La labor evangelizadora americana nos presenta un trabajo apostólico ideado como verdadera tarea de formación personal del indígena y del criollo. La incorporación de los distintos pueblos indígenas a la buena nueva de la doctrina cristiana estimuló, ya muy desde los comienzos, un ambicioso proyecto educativo que haría nacer instituciones de enseñanza a todos los niveles.

Estudiaremos en los próximos capítulos cuáles fueron las líneas del sistema educacional que surgió en el mundo americano. Al analizarlas nos plantearemos si se dio en este campo esa imponente simbiosis o mestizaje de culturas —indígenas e hispana— que son patentes en tantas otras manifestaciones de la vida americana, como las artes plásticas, por ejemplo. Asimismo, tendremos presente la posible incidencia de las circunstancias diversas y específicas del entorno y de la sociedad americanos en el sistema educativo latinoamericano.

Las instituciones y medios educativos acompañaron la cristianización de los naturales y prepararon a los amerindios para su ingreso activo en la sociedad. La formación cristiana que recibían no acababa, sin embargo, en este momento. Lo que actualmente se concibe como «formación continuada» es una realidad que se ha dado, en diversos aspectos, a lo largo de la historia. En concreto, en el ámbito de la formación espiritual-religiosa y, como veremos, en el de la formación social, el habitante del Nuevo Mundo, a través de las *cofradías*, recibió una orientación y ayuda continuada, también en su madurez, para la práctica religiosa, para su vida espiritual y para el cumplimiento de sus

deberes sociales –asistenciales, educativos, benéficos–. Presentaremos a continuación el sistema educativo, y posteriormente veremos algunos medios que contribuyeron a la continuidad en la formación cristiana.

2. La educación del indígena en el ámbito evangelizador

La evangelización de los habitantes del Nuevo Continente fue concebida como una tarea educativa. La finalidad evangelizadora estaba bien definida ya desde los comienzos de la empresa por parte de los Reyes Católicos, quienes, al solicitar de Alejandro VI en 1493, tras el primer viaje de Colón, la donación de las tierras descubiertas con poder pleno, libre y omnímodo, las recibieron con el encargo de convertir a los indígenas a la fe cristiana.

La Santa Sede puso de relieve en numerosos documentos que la labor evangelizadora llevaba unida la necesidad de instruir en la doctrina y de formar en las costumbres cristianas. Aparece así en la bula *Inter cetera,* del 3 de mayo de 1493, en la que se indicara a la Corona que enviara a las tierras recién descubiertas varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a sus habitantes en la fe católica y en las buenas costumbres [1]. La misma recomendación hacía el Papa a Bernardo Boil, vicario franciscano designado para la empresa [2]. Clemente VII al erigir la diócesis mexicana, por la bula *Sacri Apostolatus ministerio,* del 2 de septiembre de 1530, señalaba entre los deberes del obispo que la gobernase, la predicación de la doctrina, y la conversión de los infieles; añadiendo que, tanto a los recién convertidos, como a los demás cristianos, «instruya, enseñe y confirme» [3]. Paulo III, en la bula *Altitudo Divini Consilii,* del 1 de junio de 1537, juntamente con las medidas destinadas a facilitar el acceso al bautismo y a los demás sacramentos de los nuevos conversos, señalaba la necesidad de impartir el catecismo personalmente, acentuando así la urgencia de impartir una verdadera formación de doctrinal, una instrucción religiosa en los nuevos fieles [4].

[1] J. Metzler (ed.), *America Pontificia,* Lib. Edit. Vaticana, 1991, I, p. 74.
[2] *Cfr. Ibid.,* I, p. 85.
[3] *Cfr. Ibid.,* I, p. 200
[4] *Cfr. Ibid.,* I, p. 363.

La necesidad de hacer una labor educadora que cimentase en los indígenas la fe cristiana fue sentida de modo especialmente vivo por los pastores de la Iglesia americana. El impulso de instituciones educativas por parte de los obispos está consignado en múltiples documentos que muestran el empeño con que promovieron estas labores: ha sido destacada, por ejemplo, la originalidad de la empresa de Zumárraga de traer, desde la Península, maestras para las niñas indias mexicas: «nada se había hecho en las Antillas, ni en otros territorios americanos, ni siquiera en la ciudad de Granada, con numerosa población morisca recientemente sometida» [5]. De los temas educativos trataron las juntas eclesiásticas y los concilios provinciales que se celebraron en las archidiócesis americanas; para facilitar la asimilación de la doctrina cristiana por parte de los indígenas recomienda, por ejemplo, el III Concilio Mexicano de 1585, que los sacerdotes que regentaban doctrinas aprendiesen las lenguas de sus catecúmenos y les aconsejó que establecieran escuelas en cada parroquia para enseñar el castellano a los naturales.

La Corona también percibió desde muy al comienzo de la colonización la tarea educativa que suponía la incorporación a la fe cristiana de sus nuevos vasallos. Es reconocido que la monarquía española, a diferencia de otras cortes europeas, concibió la labor colonizadora como empresa de su propia competencia e integró a los nuevos territorios y a sus habitantes en el conjunto de sus reinos. Sintiéndose responsable del fin sobrenatural de sus súbditos, comprendió que, para que pudieran alcanzarlo, había que proporcionarles una educación que los capacitara para recibir la doctrina, y también veló por las costumbres y buen gobierno de su comunidad que nunca se propuso destruir.

Esta meta se recogía ya en las *Instrucciones* del 20 y 29 de marzo de 1503, dadas por los Reyes Católicos al gobernador Nicolás de Ovando, en el que precisaban:

> Otrosí mandamos al dicho nuestro gobernador que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las di-

[5] P. Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la Educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990, p. 81.

chas poblaciones se junten cada día dos veces para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Pater-nóster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina.

Disposiciones similares de la Corona aparecen en las *Leyes de Burgos,* de 1513, y quedan finalmente recogidas en la *Recopilación de las Leyes de Indias,* de 1681, que ordena a los virreyes impulsar y favorecer los colegios para hijos de caciques surgidos en Perú y en la Nueva España, así como promover la fundación de otros similares en las principales ciudades de aquellos territorios «en donde sean llevados los hijos de caciques de pequeña edad y encargados a personas diligentes que los enseñen y doctrinen en cristiandad, buenas costumbres y policía y lengua castellana y se les consiga renta competente a su crianza y educación» (ley 2, título 23, libro I).

Los conquistadores, como Bernal Díaz del Castillo, eran, asimismo, conscientes de que plantaban la Iglesia en América para «servir a Dios, a su Majestad y dar la luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que comúnmente todos los hombres buscamos». Y para «dar luz a los que estaban en tinieblas», compartían la preocupación educativa y pusieron medios para impulsarla. Lo hizo Hernán Cortés, quien, en sus *Ordenanzas,* del 20 de marzo de 1524, disponía que los hijos de los principales fuesen entregados a los monasterios para recibir instrucción, y que en donde no hubiese monasterio, se destinase una persona para que los instruyese [6].

El 15 de diciembre de 1525, el contador de las cajas reales de México, Rodrigo de Albornoz, exponía al Rey la petición de abrir un centro de estudios superiores en el que los hijos de los caciques se preparasen para poder acceder al sacerdocio: «Para que los hijos de los caciques y señores, muy poderoso señor, se instruyan en la fe, hay necesidad nos mande V.M. se haga un colegio donde les mues-

[6] Cfr. L. Gómez Canedo, *La Educación de los marginados durante la época colonial,* Edit. Porrúa, México 1982, p. XVIII. La preocupación sobre temas educativos que configurasen de modo estable y con buen nivel le llevó a Cortés a estipular en un codicilo de su testamento una donación para la erección de una Universidad en México. *Cfr.* también J.M. Kobayashi, *La Educación como conquista,* El Colegio de México, México, 2.ª ed., 1985, p. 157.

tren a leer y gramática y filosofía y otras artes, para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliere tal y hará más fruto»[7].

El virrey Francisco de Toledo escribía con visión amplia desde las tierras del Incario:

> mande V.M. proveer que en ninguna manera se bauticen los indios [...] sin que primero se les enseñe la doctrina cristiana y ley evangélica, se les infunda y enseñe la natural política y civil [...] Y porque de no haverse hecho esto [...] sin enseñarles primero a ser hombres, ni catequizarlos, como debían, ha nacido quedarse los naturales tan idólatras como antes, sin entender lo que se les enseña ni tener capacidad ni disposición para ser cristianos.

Impulsada por la Santa Sede, la Corona y las autoridades locales civiles y eclesiásticas americanas, la urgencia de la labor educativa en el contexto de la evangelización fue sentida de modo especialmente intenso por el clero que se traslada a América, del que se puede afirmar que fue el verdadero protagonista de la empresa. Ya en una *Memoria* presentada al emperador Carlos V, fechada en 1526, desde la ciudad de México, atribuida por Gómez Canedo a un franciscano, se decía: «Será muy necesario haber un estudio general en Tenustitlán, de leer gramática, artes y teología, en que se enseñen los naturales de la tierra. Que a este estudio vengan los hijos de los señores y naturales de la tierra». Y tras aducir otros varios testimonios de los primeros evangelizadores, concluye Gómez Canedo «aquellos primeros misioneros traían determinado de antemano usar de la escuela como medio de evangelización y de instrucción»[8].

[7] J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, México, 1858-1866, ed. facsímil, Porrúa, México, 1971, I, p. 501. Pilar Gonzalbo ha puesto de relieve que el centro de enseñanza superior que Albornoz solicita de la Corona se dirige a los hijos de caciques y principales y que no habla lógicamente de la juventud criolla que en esa fecha aún no estaba presente.

[8] Lino Gómez Canedo afirma que este proyecto de educación evangelizadora de los misioneros novohispanos estaba apoyado en la experiencia antillana y también en la adquirida con los moriscos de Granada.

3. Los educadores de los indígenas

Aunque intervienen activamente en el trabajo educativo en Indias miembros seglares de la sociedad, como es el caso de las maestras que llevó Zumárraga para educar a las niñas indígenas [9], fue el clero el elemento educador por excelencia de los indígenas americanos.

La entidad de la labor educadora desempeñada por *el clero secular* está aún carente de un estudio sistemático. Es reconocido que la evangelización del indígena americano realizada por el clero secular se incrementó a partir del siglo xvii, a medida que se les pasaba las doctrinas antes encomendadas a los frailes. A ello contribuyeron poderosamente los III Concilios de Lima y de México, que aplicaron a las respectivas archidiócesis la legislación tridentina.

Se tienen datos aislados de la labor misional desempeñada por sacerdotes seculares desde la primera hora misional. Es el caso del bachiller Hernando Xuárez, clérigo, que trabajó en las Antillas. El 24 de febrero de 1513, una real orden dirigida a la Casa de Contratación, encargaba a su tesorero, el doctor Matienzo, que efectuase «la compra de veinte artes de gramática, veinte resmas de papel, veinte escribanías y diez volúmenes de Evangelios y Homilías para entregar al referido bachiller» [10], que se embarcaría con este material a las Indias. No era su primer viaje al Nuevo Mundo. En la misma fecha —24 de febrero de 1513—, en una real cédula dada en Medina del Campo y dirigida a los jueces de apelación de Santo Domingo, se afirmaba

> algunos de los hijos de caciques saben ya gramática, la cual les enseñó el bachiller Hernándo Xuárez clérigo, que ha estado en esa isla mucho tiempo; e porque yo deseo e sería mucho servido que los dichos indios supiesen todas las cosas con que más pronto ellos e los otros sus naturales vinieran en conocimiento de la fe e viviesen como cristianos, e porque yo he sido informado quel dicho bachiller Xuárez es buena persona e docto para lo suso dicho, e nos ha servido e deseo servir, por ende yo vos mando que veáis que orden debe tener

[9] *Cfr.* E. Luque Alcaide, *La Educación en Nueva España en el siglo xviii*, CSIC, Sevilla, 1970, p. 282.

[10] *Cfr.* J. B. Olaechea Labayen, «Opiniones de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios», en *Anuario de Estudios Americanos*, 15 (1958), p. 137.

> el dicho bachiller Xuárez para enseñar a los hijos de los caciques desa isla, e después de lo haber muy bien mirado, le deis vuestra instrucción firmada de vuestros nombres, para que él conforme a ella entienda en enseñar e doctrinar todos los hijos de los caciques desa isla que buenamente pudiere tener a su cargo el dicho clérigo. [...] Es mi merced e voluntad [añade la cédula] quel haya y lleve e le sean dados e pagados por su trabajo doscientos pesos de oro en cada un año.

Lino Gómez Canedo, a quien debemos la transcripción de este último documento, aporta también otra real cédula, del 21 de marzo del mismo año, dirigida a Pedro de Mexía, provincial franciscano en las Indias, informándole que el bachiller Xuárez «va por mandado nuestro a la Isla Española, a doctrinar y enseñar a los indios hijos de los caciques de la dicha isla gramática y otras cosas de ciencia» e indicándole que se reuniese con él «e platiquéis que manera se podrá tener para que mejor aquello se haga, e le informéis de todo lo que debe hacer para lo susodicho». Deduce Gómez Canedo que el Rey acudía a los franciscanos como educadores expertos para que orientasen y se pusieran de acuerdo con el bachiller clérigo sobre su tarea educativa del indígena.

José María Kobayashi proporciona unas últimas noticias de la actividad del bachiller Xuárez. El año 1529 aparece pidiendo clérigos y bachilleres para que enseñasen a indios y negros de Santo Domingo artes y teología; la emperatriz respondió a la solicitud de Xuárez entregándole unas casas de los jerónimos. Ramírez de Fuenleal apoyó esta empresa y pidió a la emperatriz, el 1 de marzo de 1530, que solicitase una bula del Papa para que, confirmando el colegio, pudiese sostenerse con limosnas. No se tienen datos de la historia de este colegio; Kobayashi afirma, con los que dispone, que la iniciativa de este bachiller supuso una aportación concreta a la educación de los isleños, apoyada por las autoridades locales y la Corona.

Fueron los «misioneros regulares» los principales agentes de la educación del indígena americano y al llevarla a cabo lo hicieron con un dinámico espíritu de iniciativa y adecuándose a la realidad indígena en los planteamientos, dos características centrales de su actuación apostólica. Ya en el segundo viaje de Cristóbal Colón, los Reyes Católicos, por una instrucción del 29 de mayo de 1493, habían designado a fray Bernardo Boil, franciscano, a otros religiosos, entre los cuales se

encontraba Ramón Pané, ermitaño jerónimo, y a varios clérigos, para que a través «de mucha conversación y familiaridad, haciéndose las mejores obras que se pueda, trabajasen en la conversión de los indígenas del Nuevo Mundo».

A partir de esta primera expedición, la llegada ininterrupida por más de tres siglos de evangelizadores –hasta un total de 20.000, de los cuales unos 16.000 fueron religiosos [11], como señala Pedro Borges– serán focos de irradiación educativa en las distintas zonas de Latinoamérica. Franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas serán los educadores de la primera mitad del XVI. Los jesuitas, llegados al Nuevo Continente en 1566, encabezan la labor de educación en todos los niveles hasta 1767, año de su expulsión por la Corona. Los capuchinos desde 1647 emprenden también una honda labor educadora con los indígenas, que perdurará en las nuevas nacionalidades del siglo XIX.

Los misioneros de las órdenes mendicantes llegaron a tierras americanas procedentes, en su inmensa mayoría, de conventos reformados de estas órdenes, venían provistos de una alta espiritualidad –hombres de oración y de honda penitencia– y tenían también una gran ilusión apostólica: la demostraron con su afán por ser destinados a tierras de misiones –todos ellos viajaron por voluntaria y expresa petición personal a la respectiva orden– y, en general, por la dedicación esforzada y llena de iniciativa personal a su tarea.

Para llevar adelante su labor de dar a conocer la fe cristiana a los naturales de las Indias y disponerlos a recibirla, los misioneros gozaron de una amplia libertad de iniciativa, que fue recortada a medida que se acumuló la experiencia evangelizadora las órdenes religiosas, aunque nunca se perdió por completo.

Los franciscanos respondieron con responsabilidad y empeño a la libertad de iniciativa. Comprendieron que la labor de conversión de los pueblos a quienes se dirigía su tarea misionera había de llevar unida un trabajo de educación y se aprestaron a realizarlo en el Nuevo Mundo. Veremos a continuación las líneas que siguieron en esta labor

[11] P. Borges, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, 1977; estudio amplio y completo de las proporciones y entidad de los evangelizadores que llegaron al Nuevo Mundo.

los «doce» primeros mexicanos, pues en ella, considerada por los especialistas como paradigmática, se puede sintetizar la metodología educativa misional implantada en el Nuevo Mundo.

a) Destaca, en primer lugar, el esfuerzo de los doce misioneros por «identificarse con los destinatarios de su labor». Este esfuerzo les llevó, ante todo, al duro aprendizaje de las lenguas indígenas, y a conocer los modos y las instituciones educativas que tenían los antiguos pueblos mexicas, para salir a su encuentro en su labor educadora. Aprendieron, en el caso novohispano, el náhuatl, tarasco, otomí, etc. Conocieron el *calmécac* y el *telpochcalli,* las antiguas instituciones educativas aztecas. En el primero, situado cerca de los templos, se educaba al niño y adolescente principalmente hijo de los caciques o *pipiltin,* en régimen de internado, separado de su familia, con una disciplina férrea que los capacitara para la vida militar y política; en el segundo, de régimen más suave, se formaban también los de procedencia popular o *macehualtin* [12] de matiz más religioso. Se acercaron a sus costumbres y habilidades: su afición a textos ilustrados, a las representaciones dramáticas y a la música; todas ellas les presentaban un amplio abanico de posibilidades para ser empleadas en la instrucción y transmisión de contenidos educativos que supieron aprovechar.

b) En segundo lugar, se aprecia la iniciativa de los evangelizadores mexicanos para realizar la tarea de educar que se habían propuesto. Iniciativa para adoptar algunas de las soluciones educativas indígenas y para aprovechar en su labor las experiencias apostólicas y educativas realizadas en las Antillas: la apertura de escuelas de catecismo, de gramática y de artes para los hijos de los principales [13]; la colaboración de niños y jóvenes indígenas, ya convertidos, en la labor de catequesis y de instrucción en las lenguas, etc. Indiscutiblemente, en la elección de los métodos y de los modos de realizar su labor educadora, tendrían

[12] Con los datos que actualmente se poseen no está claro la diferenciación por estrato social de los que acudían a ambas instituciones educativas: el motivo de la elección entre una y otra escuela era por la voluntad de los padres (lo apoyan en lo que narra Bernardino de Sahagún) o por la condición del hijo.

[13] Pilar Gonzalbo pone de relieve el impulso dado por las autoridades de la metrópoli al establecimiento de internados para hijos de caciques, y señala que en la raíz de esa línea gubernativa estaba el éxito alcanzado en Granada con centros educativos similares para la formación de los moriscos.

también presente la experiencia que traían de la Península: sobre todo, la obtenida por los frailes franciscanos en la conversión de los «moriscos» granadinos y las noticias que tuvieran de la labor en las islas Canarias [14]. También fue grande la iniciativa para ampliar la instrucción a los aspectos que vieron necesarios para llegar a una auténtica evangelización, iniciando planteamientos educativos renovadores en su época, por ejemplo, en el ámbito de la enseñanza técnica.

4. Los centros de educación

Concebida la educación como componente esencial de la conversión de los indígenas al cristianismo, confluyeron las autoridades eclesiásticas y civiles y los componentes de la sociedad americana en la promoción de instituciones educativas. La vida y costumbres americanas tan diversas a las ya experimentadas en el mundo peninsular, incentivaron la búsqueda y hallazgo de soluciones diversas para formar a aquellas culturas, tan variadas a la vez entre ellas. De otra parte, la inserción en la nueva sociedad de los pueblos y sociedades indígenas, con la dificultad que ello significaba, también fue un factor determinante para el planteamiento y la evolución de las instituciones educativas.

Surgieron en el Nuevo Continente un amplio y original abanico de centros de educación, que alcanzan —en la época que estamos tratando, siglos XVI y XVII— ocho sistemas de educación [15]. Siete de ellos se desarrollaron en tierras americanas: escuelas elementales, colegios de niños nobles, internados interclasistas, centros interraciales, colegios de enseñanza media y escuelas externas e internados para la mujer india. El octavo sistema consistió en el traslado de niños americanos a la Península, para que se educaran, bien integrados con los demás alumnos o formando un grupo aparte. Señala Pedro Borges que sólo dos de es-

[14] *Cfr.* cap. III, epígrafe 3, *supra.*

[15] P. Borges, *Misión y civilización en América,* Alhambra, Madrid, 1986, pp. 227-228 y 245-285, realiza un estudio sistemático de los centros para la educación del indígena y delimita siete tipos. Seguimos en buena parte ese plan, aunque consideramos que los centros de formación de la mujer indígena no se pueden agrupar en uno solo, sino en dos: las escuelas externas y los recogimientos de niñas.

tos sistemas tuvieron verdadera continuidad, tanto cronológica como geográfica: las escuelas elementales y, en menor medida, los colegios para niños nobles o hijos de caciques y principales.

a) Las escuelas elementales eran centros en régimen de externado para los hijos de los *macehuales* o pertenecientes al pueblo (o también para todos, es decir, unidos los anteriores con los hijos de caciques si no había colegio para los segundos). En ellos se enseñaban, además del catecismo, la lectura, escritura, cuentas y música; con frecuencia se completaba esta escuela con un centro de formación profesional cercano, en el que se transmitía la formación en distintos oficios y técnicas laborales. Se tienen datos de que existieron en las Antillas ya desde muy a comienzos, aunque se desconoce los resultados que obtuvieron; se consolidaron a partir de la escuela que implatan en Texcoco Pedro de Gante, en 1523 –fecha en que la Nueva España vivía apenas el tercer año de la conquista– y se extendieron por todo el continente hasta el momento de la independencia, en que aún funcionaban. Las cofradías de indígenas impulsaron en ocasiones la existencia de estas escuelas y costearon con sus bienes los gastos de los maestros [16]. Caracteres distintivos respecto a las otras instituciones educativas del indígena son, para Borges, el nivel elemental de sus enseñanzas, el carácter externo y la indiscriminación social.

b) El colegio para hijos de caciques nació con régimen de internado en las zonas en que la población indígena más evolucionada y jerarquizada presentaba un volumen de elementos directivos lo suficientemente amplio. Fue promovido por los franciscanos de La Española, entre 1502 y 1509. Hernán Cortés lo impulsó en 1524 imponiendo a los encomenderos los costes de su sostenimiento. Los «doce» franciscanos de Nueva España se hicieron cargo de su dirección, inicialmente en el colegio de San José de los Naturales –anexo al convento grande de San Francisco de México– y, poco después, en el colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, fundado en 1536. El de San José de los Naturales quedó convertido en escuela elemental.

A la iniciativa de las órdenes religiosas para establecer este tipo de colegios se sumaron las autoridades eclesiásticas y civiles. Así, en 1604,

[16] *Cfr.* A. Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989, pp. 48-49.

el obispo de Quito fundó un colegio seminario para hijos de caciques; en el mismo edificio funcionó separadamente otro para españoles. A las gestiones del virrey don Francisco de Toledo se debió el que los mercedarios fundasen un colegio de nobles en Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, y otro similar en la ciudad de Cuzco, en Perú. En 1576, la audiencia de Santa Fe de Bogotá fundó un colegio dirigido a los hijos de los caciques y señores de la provincia de esa ciudad.

Se difundieron estos colegios por el continente americano hasta principios del siglo XVII, en el que sufrieron un eclipse, cuando la administración española dejó de apoyarse en la nobleza indígena, caciques o principales, para el ejercicio de la autoridad. Por los datos que tenemos del siglo XVIII, nos parece que nunca llegaron a morir del todo, y que los Borbones, principalmente Carlos III, concibieron la idea de apoyarse en esos colegios para acrecentar la cohesión de los territorios americanos con la Corona.

c) Los internados de indios interclasistas, promovidos por los jesuitas, que los denominaron «seminarios de indios», eran internados selectivos. Esta selección no respondía, sin embargo, por ser hijos de caciques o principales, sino a un criterio cualitativo personal. Como recoge Borges, la Congregación Provincial de los jesuitas de México, celebrada en 1577, contempló la fundación de estos colegios para enseñar «a los niños de buena índole y capacidad [...] toda policía cristiana». Es el caso de los Seminarios de Indios de Tepotzotlán y el de San Gregorio de México, a los que se sumaron otros, como el establecido en San Luis de la Paz para indios chichimecas, algunos en Sonora y Sinaloa y algún otro en la ciudad de Borja, en el Ecuador dentro de las misiones de Mainas.

d) A los centros interraciales acudían niños indios preferentemente hijos de caciques y niños españoles. Alguna vez se unieron también mestizos y negros. Unos fueron de enseñanza elemental, como la escuela de gramática para españoles e indios que tenía alrededor de 1530, en Ciudad de México, el bachiller Gonzalo Valverde, o el internado que establecieron los jesuitas en La Habana en 1568, para los niños indios hijos de principales y los hijos de los españoles. También el colegio externo de San Juan de Oaxaca, fundado en 1575 por los jesuitas, que tenía 170 alumnos indios, españoles, negros y mestizos en 1599. En Asunción, los jesuitas tenían una escuela con alumnos indios y españoles.

Hubo varios centros interraciales a nivel superior, como el colegio de los agustinos en Tiripitío (Michoacán) al que, además de los novicios, asistían algunos indios no seminaristas, o el colegio-seminario de San Nicolás de Pátzcuaro para indios, españoles y mestizos. Varios alumnos indios formados en el internado de la Compañía en Tepotzotlán pasaron a México donde cursaron retórica y artes en los colegios de los jesuitas e ingresaron posteriormente en la Universidad mexicana. Uno de ellos, don Gregorio, fue ordenado sacerdote; otro, don Fernando, se graduó en artes en 1642 y prosiguió estudios de teología.

e) Como prototipo de colegio de enseñanza media para indios suele citarse el famoso de Santa Cruz de Tlaltelolco, en el que se impartían los estudios de gramática y retórica, es decir, la formación en «latinidad» requerida para el ingreso en la universidad y también para acceder al sacerdocio. El mismo carácter tuvo un colegio para indios establecido por los franciscanos en Quito.

f) Surgieron asimismo centros de educación para la mujer indígena. Se configuraron así dos soluciones institucionales. El licenciado Vaca de Castro en Perú, en fecha tan temprana como es la del año 1540, sugirió la fundación de colegios para indias semejantes a los ya existentes para niños nobles. Los datos que tenemos nos confirman en la puesta en marcha en el siglo XVI de dos tipos de centros educativos para las niñas indígenas: las escuelas elementales externas, como las promovidas en Yucatán por el franciscano Diego Martín, entre 1530 y 1569, o las que funcionaron anexas al monasterio de Santa Clara del Cuzco en el siglo XVI; y los recogimientos para niñas indias, con carácter de internado, como los promovidos por Zumárraga y encomendados a las beatas de la Tercera Orden de San Francisco, llegadas en 1530, y a las ocho mujeres seglares enviadas por la emperatriz Isabel en 1534. Las dificultades del proyecto llevado a cabo con estas educadoras seglares, hicieron desistir al primer obispo mexicano del proyecto, y abogó por el paso a la Nueva España de las monjas concepcionistas para que se hicieran cargo en su convento de la educación de las niñas indígenas, procedimiento usual entonces en toda Europa y muy extendido en los reinos hispanos [17].

[17] *Cfr.* E. Luque Alcaide, *La educación en Nueva España*, cit., pp.163-165 y 282-298: el carácter propio de colegio para indias, como institución provista de unas constitucio-

g) Por último, se intentó la educación de indígenas americanos en España [18]. Durante el primer tercio del siglo XVI se trajeron a España algunos grupos de niños indígenas, hijos de caciques para ser educados en centros peninsulares. Nicolás de Ovando, gobernador de La Española, envió en 1503-1504 al hijo de un cacique para que «volviendo, aproveche a los de allá para beneficio de sus ánimas». Poco después, hacia 1508-1510, autorizaba Fernando el Católico a algunos pobladores de La Española a remitir a España a hijos de caciques, con la misma finalidad. En 1526, una real cédula enviada a todas las zonas de América pobladas por españoles ordenaba el envío a la Península de doce niños nobles de cada región de hasta diez o doce años, para que se educasen en los conventos. En algunas zonas, como México y Cuba, se negaron los padres indígenas a enviar a sus hijos, y se desistió del proyecto. Se conservan, sin embargo, datos aislados de algunos niños indígenas que se educaron en España: en 1530 los jerónimos de Sevilla se hicieron cargo, a petición de la Corona, de la educación de tres niños indígenas traídos por Sebastián Caboto del Río de la Plata; en 1533 un hijo y un sobrino de Moctezuma, y otro cacique mexica, se educaban en San Francisco el Grande de Madrid; desde Florida llegaron a España cinco niños, enviados por Pedro Menéndez de Avilés que se educaron en el colegio de jesuitas de Sevilla, uno de los cuales fue bautizado solemnemente en 1573.

También hubo algunas iniciativas para educar a niños indígenas en los conventos españoles, con el fin de que pudieran llegar a ser

nes que regulasen su función educativa, no aparece propiamente hasta el siglo XVIII, siendo el primero de ellos el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de mediados de siglo, promovido por la compañía; no lo incluimos en este estudio porque sale fuera del tiempo que nos hemos propuesto abarcar en esta obra. Aunque Lino Gómez Canedo discrepe de esta afirmación nuestra (*cfr.* lo que expone en *La educación de los Marginados...*, p. 203), de hecho, a las anteriores instituciones para la mujer indígena las denomina «recogimientos o escuelas» (*cfr.* cap. III de la misma obra que titula: *Casas de recogimieno y de educación para niñas indias*, en las que habla siempre de «recogimientos» y de «escuelas»).

[18] Borges distingue expresamente el envío de indios a España, empezado por Colón en 1493, por iniciativa de conquistadores y encomenderos, del envío de los niños que se trajeron para ser educados en la Península. De los primeros algunos fueron vendidos como esclavos, otros cayeron en tal estado de indigencia que la Corona tuvo que costearles el viaje de regreso, como hizo con buena parte de los casi cincuenta que se encontraban en Sevilla en 1530 y 1534.

evangelizadores de sus pueblos. Así era, por ejemplo, el plan ideado por los dominicos Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos, hacia 1512. Se trataba de establecer en Sevilla una especie de seminario menor donde quince indígenas recibieran la educación, con la esperanza de que al acabar su formación pudieran ingresar en la orden. El arzobispo de la ciudad, el dominico Diego de Deza, se haría cargo de sostenerlo. Aunque se inició con algunos frutos, no parece que perdurase esta iniciativa [19].

5. Contenidos y métodos educativos

Los frailes organizaron en todas las escuelas la enseñanza del catecismo, de las oraciones del cristiano y de las principales verdades de la fe y de la moral cristiana. En el recinto de los conventos, ordinariamente en los atrios, surgieron pronto dos niveles de instrucción religiosa: uno más elemental, que consistía en la transmisión de las verdades principales de la fe, de las oraciones del cristiano y de las exigencias de la vida moral impartida a niños y adultos; el segundo nivel, que comprendía la enseñanza sistemática ampliada de la doctrina y de las artes o gramática, era impartido a los hijos de los caciques o principales que vivían en régimen de internado en el interior del mismo recinto [20].

Para hacer posible esta enseñanza de la doctrina desde muy primera hora se dispuso de doctrinas que pronto se compusieron en los

[19] El regalismo ilustrado del XVIII volvió a proyectar planes similares, esta vez aún con menos resultados, pues no llegaron a ponerse en práctica: *cfr.* E. Luque Alcaide, «Proyecto de un Colegio para nobles americanos en la España del siglo XVIII», en *Revista Española de Pedagogía*, 95 (1966), pp. 213-229.

[20] Las Leyes de Burgos de 1513 establecían en la ley 17: «que todos los hijos de los caciques que hay en la dicha isla y hubiere de aquí en adelante de edad de trece años abajo, se den a los frailes de la orden de San Francisco como por mi cédula lo tengo mandado, para que los dichos frailes les amuestren leer y escribir y todas las otras cosas de nuestra santa fe, los cuales los tengan cuatro años mostrando y después los vuelvan a las personas que se los dieron y los tenían encomendados para que los tales hijos de caciques muestren a los dichos indios, porque muy mejor lo tomarán de ellos, y si el tal cacique tuviere dos hijos, dé el uno a los dichos frailes y el otro sea el que mandamos que haga mostrar a los que tuvieren indios».

idiomas nativos y se emplearon modos que facilitaran su aprendizaje, como fue el de aplicar el canto: es decir, una versión musical sencilla de las oraciones y de las respuestas de la doctrina que hicieran más asequible su asimilación.

Las primeras cartillas de castellano que pasaron a América, de que tenemos noticia, fueron adquiridas en Sevilla en 1512 por el franciscano Alonso del Espinar, que compró dos mil, impresas por Jacobo Alemán, «para mostrar» a los niños de La Española, pagando por ellas 375 maravedíes. Además, compró veinte *Gramáticas*, de Nebrija. De esta última obra de Nebrija, adquirió treinta ejemplares también en Sevilla, el año 1513, el dominico Pedro de Córdoba, que se dirigía a La Española.

Se emplearon pronto «abecedarios» o cartillas elaboradas por los mismos misioneros para los niños indios, como los del dominico Bartolomé Roldán, en la Nueva España, o los del franciscano Antonio de Espinosa en Chile y los del dominico Adrián de Useldre, en Perú. Pronto se pasó a la formación de lo que Borges denomina «catecismos o doctrinas alfabetizantes», es decir, catecismos precedidos de abecedarios, fórmula que ya vimos emplear en Granada al arzobispo Talavera.

A la exigencia de textos se unía la del material escolar. En concreto, se conoce el envío desde la Península de resmas de papel para emplear en la escuela. Alonso del Espinar llevó a la Española, en 1513, veinte resmas de papel y veinte escribanías. La falta de papel la suplían los misioneros con ingenio; por ejemplo, en la selva peruana, en 1631, grababan el abecedario en tablillas de madera.

En cuanto a los métodos de aprendizaje, se pusieron en marcha soluciones innovadoras e ingeniosas. Hubo dos sistemas de representar el alfabeto: el ideográfico, que representaba las letras con figuras semejantes a ellas (por ejemplo la A con una escalera de tijera) y el fonético (relacionar cada letra con un animal o cosa que empezase con esa letra). Para la escritura se adoptó un sistema mixto que mezcló jeroglíficos y figuras con frases escritas en caracteres europeos. Ha sido destacada por los especialistas la revolución intelectual que supuso la introducción de alfabeto latino para escribir las lenguas indígenas.

Se imprimieron libros doctrinales y de espiritualidad en las lenguas indígenas para la lectura y adelantamiento en la doctrina y piedad de los indígenas. Zumárraga, por ejemplo, mandó imprimir un buen

número de catecismos, algunos libros litúrgicos y algún tratado moral para instrucción de los fieles. Las ediciones fueron, en algunos casos bilingües, como la segunda edición *Doctrina cristiana*, de fray Pedro de Córdoba (1548), o la *Doctrina cristiana breve*, de fray Alonso de Molina (1546), en náhuatl y castellano. Los primeros libros impresos en Lima fueron los instrumentos pastorales del III Concilio Limense (1584-1585), publicados en castellano, quechua y aymará. Consta que en la biblioteca de Santa Cruz de Tlaltelolco existía un *Flos sanctorum* traducido al náhuatl y que el franciscano Francisco Pareja, misionero en la Florida, elaboró e imprimió, a comienzos del XVII una *Doctrina Cristiana*, un *Catecismo*, un *Confessionario* y varios libros religiosos de los que afirmó Oré, en su *Relación histórica de la Florida*, escrita hacia 1614, «que no se les caen a los indios de las manos».

Pronto se pasó a enseñarles también la lengua latina. Afirma el cronista franciscano Torquemada que el presidente de la segunda audiencia mexicana, Ramírez de Fuenleal, fue «el primero que introdujo que se mostrase gramática latina a algunos indios de esta Nueva España para ver sus ingenios».

Aprendieron música, asignatura importante para la liturgia: se les enseñó a cantar y a acompañarse al órgano. El resultado fue óptimo. Gante escribía al Emperador, el 31 de octubre de 1532, que se habían formado ya «cantores que podrían cantar en la capilla de V.M., tan bien que si no se ve, quizá no se creerá». Motolinía cuenta de un tlaxcalteca que compuso «una misa entera, apuntada por puro ingenio, aprobada por buenos cantores de Castilla que la han visto».

Las escuelas eran verdaderos centros educativos. Juan Focher escribía hacia 1570 que los franciscanos de México educaban a los alumnos de sus escuelas en sus obligaciones cristianas y en la convivencia civil y ciudadana. En el internado de Tepotzotlán, los jesuitas formaban a sus alumnos «en policía y virtud» y como señala Pedro Borges:

> la policía, según los estatutos del Colegio de 1585, consistía en andar limpios, lavar la ropa, cuidar de sus habitaciones, besarle la mano a los padres cuando fueran a visitarlos, obedecer y respetar a los ancianos, comer «en mesa alta», estar atentos a la lectura durante la refección e ir en filas de dos o tres al salir al campo. Se les prohibía mentir, insultar, reñir, pegarse, maldecir, hablar o mirar a las mujeres,

> practicar acciones deshonestas, hurtar, apropiarse de lo ajeno y murmurar[21].

Es todo un programa educativo en el espíritu de la cristiandad renovada que alentó la primera evangelización americana.

6. Personal auxiliar y medios educativos

Desde muy al comienzo de la evangelización, los misioneros contaron con la ayuda de un personal auxiliar elegido de entre los mismos indígenas ya conversos y preparados para hacer un trabajo eficaz entre los miembros de su nación o de poblaciones vecinas. Gómez Canedo testimonia que en fecha tan temprana como es la del año 1512, el rey Fernando, por una real cédula dirigida a Diego Colón, autoriza a los franciscanos que se disponían a salir de La Española, para evangelizar las otras islas y la Tierra Firme, a «llevar de los taínos que los dichos frailes hubieron enseñado en esa isla [...] para les guiar, porque puedan más brevemente convertir los otros indios de las dichas islas y tierra firme». Desde entonces, el recurso a los propios indígenas convertidos fue incorporado a la instrucción y a la formación de los pueblos nativos americanos, tanto en tierras del norte, como al sur del continente.

Una iniciativa original en la época fue la de recurrir a los muchachos indígenas ya adoctrinados para enseñar a las niñas indias en los comienzos de la labor de los franciscanos de México. También aparece novedoso el sistema de mutua educación que permaneció para esta enseñanza que se presenta como un remoto precedente del sistema lancasteriano. Lo narra Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana*:

> Pues que Dios crió desde el principio del mundo al varón u a la hembra, y ambos sexos después de caídos vino a buscar, curar y redimir, no fuera plena o perfecta conversión si todo el cuidado de los ministros se pusiera en sola la instrucción y doctrina de los varones, dejando olvidadas las mujeres. Y por no caer en esta falta aquellos primeros fundadores de la fe de estas tierras, el mismo cuidado que tuvieron de los niños dentro de las escuelas, tuvieron también de las

[21] P. Borges ...*ión y civilización*..., cit., p. 231.

> niñas en que aprendiesen la doctrina cristiana fuera de la iglesia, en los patios. Allí se juntaban repartidas en corrillos, y salían de la escuela los niños que eran menester, para cada corrillo uno de los que ya sabían la doctrina, y éstos la enseñaban, hasta que hubo de ellas quien la supiese, y después ellas mismas se enseñaban unas a otras. Y esta misma costumbre se ha guardado y conserva hasta el día de hoy, como adelante por ventura se dirá por extenso [lib. III, cap. 52].

Los religiosos emplearon, asimismo, como elementos auxiliares en la educación indígena a hombres y mujeres mayores y responsables para que recorriesen las casas de la zona y reuniesen a los niños de ambos sexos para traerlos a la escuela: era ésta una costumbre antigua de los indígenas mexicas que adaptaron a la evangelización y que en la práctica resultó eficaz.

Las necesidades surgidas en el Nuevo Continente hicieron necesario disponer de un local apropiado para impartir la instrucción a los indígenas. Se llegó a la solución iniciada por los franciscanos, de añadir un atrio muy amplio al convento residencia de los frailes para impartir en él, al aire libre, la enseñanza del catecismo a los adultos. En el mismo atrio cubrieron los espacios angulares para la instrucción de los niños y construyeron en el mismo recinto del atrio un altar que hizo posible disponer de capilla abierta de gran capacidad para las ceremonias a las que asistían los catecúmenos y los recién conversos.

La formación en régimen de internado de los hijos de caciques y principales, originó el que se construyese cerca del convento, como describía Zumárraga al Emperador en 1531, «otra casa junto, para enseñar en ella a los niños, donde hay escuela, dormitorio, refectorio y una devota capilla».

7. Conclusiones

Hemos visto desplegar en la sociedad americana de los siglos XVI y principios del XVII, una gama variadísima de instituciones y soluciones educativas dirigidas al indígena, que representan una valiosa aportación a la historia de la educación en general. Es significativo en este sentido la apreciación del japonés José María Kobayashi, un especialista del tema que ha profundizado con notable sensibilidad y con un

amplio y documentado trabajo en la primera etapa de la educación llevada a cabo por los franciscanos en la Nueva España. Comentando la escasez de estudios de historia de la educación, en contraste con el interés científico del tema, afirma:

> Esto es cierto al tratarse de una sociedad como la novohispana a raíz de la conquista española, en donde había habido una intensa tradición educativa entre sus habitantes prehispánicos y luego, consumada la conquista, una sincera preocupación cultural por parte de los vencedores en beneficio de los vencidos, que se tradujo al poco tiempo en la fundación de numerosas escuelas de primeras letras, de centros de estudios superiores y hasta de una universidad [22], ahijada a la salmantina, una de las más prestigiadas de la Europa de aquel entonces [23].

a) En cuanto a la tarea desempeñada por los educadores hemos apreciado las siguientes características:

1.° una gran iniciativa que manifiesta su interés por la educación evangelizadora del indígena y que se expresa, entre otros aspectos: en la creación de la variada gama de instituciones docentes y educativas dirigidas tanto a los varones, como a la mujer; en la puesta en marcha de soluciones arquitectónicas nuevas para cubrir las necesidades que planteaba esta educación, como es el caso de las que se sitúan en torno a los conventos; y en el empleo de medios educativos que se adaptasen a la capacidad y características de los educandos: como son su afición por el canto, el dibujo, etcétera.

2.° Una particular capacidad de captar las circunstancias culturales de los educandos y asimilar lo que podía ser valioso para su proyecto educativo, por ejemplo: el plantemiento de instituciones de tipo colegial adosadas a los templos entre los aztecas, que sin duda estuvieron presente en las soluciones adaptadas en la educación evangelizadora; el uso de las lenguas indígenas —con todo el imponente e ingenioso trabajo que su aprendizaje llevó consigo— para la transmisión de

[22] Como veremos en el siguiente capítulo (cap. XII, epígrafe 5), al tratar de la Universidad en América, la de México nació y jurídicamente perduró abierta a criollos e indígenas. No obstante, no la incluimos entre las instituciones para indígenas, porque los universitarios indios fueron sólo excepcionales.

[23] J. M. Kobayashi, *La educación como conquista*, cit., p. 10.

las enseñanzas y, junto a ello, el empleo de los signos pictográficos que facilitaran la asimilación de los contenidos de la instrucción. Esto dio lugar a la iniciación, de inmenso valor para la cultura general, de la transcripción de lenguas indígenas en caracteres latinos, como lo manifiestan multitud de Doctrinas, Confesionarios y también libros de espiritualidad; y el empleo de personal auxiliar indígena de entre los propios alumnos, y de otras personas de confianza que intervenían en la agrupación de los alumnos, de modo semejante a lo que sucedía en las costumbres prehispánicas.

b) En lo que se refiere al sistema educativo en sí mismo considerado, nos parece que:

1.º se adecúa en todo momento a la finalidad primordial a la que debía su origen: la evangelización;

2.º presenta una discontinuidad en las instituciones educativas y en los contenidos de la enseñanza debidas, en parte, al cambio de algunos de los objetivos educativos: por ejemplo al desaconsejarse la ordenación de los indígenas, hasta que su formación en hábitos de vida cristiana fuera más estable, desaparece el incentivo de la formación del clero indígena; esta razón unida al planteamiento interracial con que nació la universidad mexicana, llevó al decaimiento y abandono del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco, como hemos visto, hasta los intentos revitalizadores del XVIII;

3.º fue una educación nacida «para la vida»; es decir, para preparar a la población recién descubierta a una vida vivida de acuerdo con las exigencias cristianas. Al mismo tiempo, los cambios producidos en la configuración de la sociedad, en el orden económico, social y político, influyeron también en la evolución de las instituciones docentes. Así, por ejemplo, la progresiva pérdida de sentido e interés por la figura de los caciques o nobles indígenas como pieza clave del ejercicio de la autoridad en la comunidad, hizo decaer el interés por la formación más elevada de los hijos de estas familias y, consiguientemente, los colegios para hijos de caciques sufrieron una cierta inflexión.

Capítulo XII

FORMACIÓN Y VIDA CRISTIANA (II). LOS CRIOLLOS

1. Introducción

En la primera etapa de la vida colonial –desde finales del siglo xv y a lo largo del siglo xvi– se fundaron ciudades en los nuevos reinos americanos que albergaron familias hispanas y, a medida que el cambio generacional tuvo lugar, criollas. En estos centros urbanos se realizó la labor de incorporación de las nuevas generaciones a la cultura de la modernidad cristiana: una cultura surgida del trasplante de las instituciones y de los ideales y modos de vida de la España que estrenaba su unidad.

Estudiaremos en este capítulo el planteamiento de la educación del criollo americano; esto es, del descendiente de españoles, nacido ya en el Nuevo Continente. Lo haremos en el contexto de la historia de la Iglesia naciente en América. La educación de los criollos fue contemplada por la Iglesia como medio eficaz para mantener y acrecentar la vida cristiana en las nuevas tierras descubiertas. Para que pudieran alcanzar la madurez que les permitiría colaborar en los distintos campos de la actividad humana –en el quehacer intelectual, en la administración de los territorios y de las ciudades que se estaban consolidando, en la vida militar, en las tareas del comercio y de las finanzas, en las labores de la tierra–, era necesario transmitirles los saberes correspondientes, de modo análogo a como se llevaba a cabo en la Península. Para que lo hicieran como cristianos necesitaban recibir una instrucción en la doctrina de la Iglesia y una formación moral en las virtudes cristianas.

Como veíamos en el capítulo V, la forja de la personalidad cristiana madura no se puede adscribir sino en una pequeña medida al sistema escolar. Hay otros medios educativos complementarios de gran importancia. La transmisión de virtudes y de conocimientos se llevó a cabo —en América, como en la Península— fundamentalmente en el seno familiar y en los distintos ambientes sociales, sobre todo en los gremios dotados de sistemas de aprendizaje que transmitían conocimientos profesionales y un estilo de vida determinado. Es difícil presentar el panorama general de la labor formativa realizada en esos ámbitos, que debe ir precedida de estudios pormenorizados de sectores concretos. Nos limitaremos, por ello, a describir el sistema escolar americano.

Al Nuevo Mundo se trasladó el cuadro institucional educativo peninsular, que aparecía coronado por la universidad. Este traslado estuvo marcado por las diferencias de la sociedad americana y de las nuevas circunstancias en que se desarrollaba [1]. Aunque la separación no era tan neta como ahora estamos acostumbrados a contemplar, se pueden considerar tres niveles educativos: el aprendizaje de los primeros conocimientos —lectura, escritura, cuentas— constituía el primer nivel; el dominio de la «gramática» y de la «retórica» latinas era el núcleo del nivel segundo, concebido como estudios medios, ya que abría las puertas al tercer nivel o enseñanza superior universitaria, que se realizaba en latín.

2. Enseñanza de las primeras letras

El primer nivel, es decir, la transmisión de los primeros conocimientos o de «las primeras letras» a los criollos [2], necesaria para el de-

[1] Las necesidades de atender a la educación de los niños que fruto del mestizaje surgieron pronto en las nuevas ciudades americanas urgió al nacimiento de colegios tanto para niños mestizos —así, el de San Juan de Letrán en México—, como para niñas por ejemplo el de la Caridad también en la capital de la Nueva España: *cfr.* E. Luque Alcaide, «El Colegio de la Caridad, primer establecimiento educativo para la mujer en el México virreinal. Estudio de sus constituciones», en *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos*, 47 (1990), pp. 3-25.

[2] No mencionamos aquí las escuelas que acogían juntamente a indios y españoles o criollos, a las que ya hicimos referencia en el capítulo anterior.

sempeño de cualquier función social, fue acompañado, del mismo modo que en la Península, de la instrucción catequética. La recitación de las oraciones del cristiano y el aprendizaje del catecismo iban unidos al estudio de abecedarios que iniciaban en la lectura y en la escritura. En este nivel surgieron en las Indias siete soluciones escolares: cuatro de enseñanza externa y tres concebidas como internado.

Las soluciones de enseñanza externa fueron las siguientes: la instrucción a niños criollos impartida en los conventos de frailes y religiosos, de modo similar a lo que realizaban con los niños indios; las escuelas surgidas en torno a las catedrales, como las que aparecen en pleno siglo XVI, por iniciativa del cabildo, en Puebla y en Guadalajara, destinadas, como los centros similares de Europa, a la formación de los acólitos empleados en el servicio de la catedral de los que saldrían los futuros sacerdotes [3]; las escuelas externas de maestros en el «nobilísimo arte de leer y escribir», que poco a poco se reglamentaron [4] formando el gremio de San Casiano, dotado, como todas las restantes agrupaciones profesionales, de una normativa propia; y la instrucción de niñas por maestras en las llamadas escuelas «de amiga» que se difundieron por ciudades y pueblos de las regiones americanas.

La enseñanza interna dio lugar al nacimiento de verdaderos *colegios con régimen de internado* –como el de San Juan de Letrán, de México– que, aunque se fundó para los niños mestizos que poblaron las ciudades en los primeros decenios, poco a poco, se dedicó a la educación del criollo [5]; en el caso de las niñas se adoptaron dos soluciones

[3] P. Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La Educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México, 1990: hace notar que la escuela de Guadalajara exigía de sus alumnos la presentación de certificados de legitimidad y limpieza de sangre, precisamente por la finalidad de formar a quienes en su día pudieran acceder al sacerdocio.

[4] A partir de 1557, el Ayuntamiento de México fue el organismo encargado de dar las oportunas licencias a estos maestros para el establecimiento de escuelas en la ciudad. En Perú, fue el virrey Francisco de Toledo quien en 1566 reglamentó el establecimiento de las escuelas primarias. En México, en 1586, el virrey Manrique prohibió expresamente el ejercicio del magisterio sin licencia, para la cual se requería el haberse sometido a una prueba de aptitud ante el maestro examinador nombrado por el Ayuntamiento. Las ordenanzas en México, elaboradas por los propios maestros para garantizar la lícita competencia, fueron promulgadas en 1601.

[5] El Colegio de San Juan de Letrán impartió las primeras letras y, además, enseñaba algunos oficios. Seis de los alumnos más hábiles eran seleccionados para recibir

de internados: los *internados de niñas en los conventos de monjas,* que en su mayoría las recibieron para educarlas, y los *colegios con régimen de internado,* como los de la Caridad o de Niñas de México, de la primera mitad del siglo XVI, y el de Belén, también en la capital del virreinato de la Nueva España, que se inicia a principios del siglo XVII. La abundancia de escuelas primarias en la Nueva España ha sido puesta de relieve en estudios recientes, como los realizados por Dorothy Tank de Estrada, quien afirma que durante la colonia no solamente había en la capital de la Nueva España muchas escuelas privadas para niños y niñas, sino también escuelas gratuitas de la Iglesia, del municipio, de las comunidades indígenas y de asociaciones filantrópicas; entre todas impartían la instrucción primaria a millares de alumnos.

El contenido de esta instrucción, además de los conocimientos de la doctrina cristiana, era la lectura y escritura castellana. En algunos casos se añadían las primeras nociones de aritmética. En ocasiones, estas escuelas impartían la formación en otros campos, como la música, y los oficios y artes.

Para la enseñanza de la lectura y escritura se usaban modelos o muestras, donde los niños aprendían las letras, seguidas de las sílabas, las palabras y frases enteras. El tipo de letra era generalmente la redondilla española. El progreso de la alfabetización debió seguir en América la triple directriz que es general en la sociedad occidental de estos siglos: se extendió desde arriba –de los grupos sociales más acomodados a los menos–; llegó a la ciudad antes que al campo, y alcanzó a los hombres antes que a las mujeres.

3. Escuelas secundarias

Para los criollos que se proponían acceder a la universidad y para los que se preparaban al sacerdocio se iniciaron, en las principales ciu-

estudios de gramática en el mismo colegio y eran preparados para su ingreso en la universidad. Es un ejemplo de la permeabilidad escolar a que hemos aludido como característica de las instituciones de la época que estudiamos: *cfr.* J. L. Becerra López, *La organización de los estudios en la Nueva España,* Cultura, México, 1963, p. 89. Un estudio documentado acerca de este colegio en L. Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España,* Porrúa, México, 1982, pp. 219-283.

dades del Nuevo Mundo, unas instituciones docentes que enseñaron lo que se llamó «latinidad» o también «gramática». Transmitían el conocimiento del latín y de la cultura latina. Estos contenidos le permitían al alumno captar los ideales humanos del mundo clásico, fundidos y permeados por la fe cristiana, Cisneros impulsó estos ideales a través de la Universidad de Alcalá, y Salamanca los irradió desde sus aulas. El dominio de la lengua latina les haría posible cursar los estudios superiores universitarios.

El aprendizaje del latín y el conocimiento de los autores clásicos vino a ser así el núcleo central de los estudios que prepararon a la juventud criolla americana para ingresar en la universidad, de modo análogo a lo que sucedía en la Península. Ejercicios lingüísticos, realizados con constancia a lo largo de los años escolares, llevaban al alumno a dominar la traducción, la retroversión e, incluso, la composición en prosa y en verso, siguiendo el modelo de los clásicos. Se aprendía la composición escrita y también se impartían clases de retórica, que tenían como finalidad el dominio de la oratoria.

América no conoció una de las instituciones educativas típicas de la Península: el estudio de latinidad municipal. En algunas zonas de Perú y de Guatemala había preceptores de gramática traídos por los obispos o por los virreyes. En México, la iniciativa partió de las órdenes religiosas. En 1575 los agustinos fundaron el Colegio de San Pablo, por estímulo de fray Alonso de la Vera Cruz, para el que se construyó un edificio con capacidad de alojar a veinte alumnos internos. Fray Alonso formó las constituciones que fueron análogas a las que con anterioridad había establecido para el colegio de Tiripitío, dedicado sólo a alumnos de la propia orden, pero adaptándolas a las características de sus alumnos. Como muestra de la permeabilidad entre los distintos niveles educativos en las escuelas americanas, aparece la de que en el mismo Colegio de San Pablo se fundaron cátedras de arte y de teología.

Fueron los jesuitas quienes configuraron y difundieron de modo definitivo la enseñanza media o secundaria del criollo americano. El 18 de octubre de 1574, dos años después de su llegada a la capital de la Nueva España, empezaron la enseñanza en su Colegio de San Pedro y San Pablo. Se fundó a petición de las fuerzas vivas de la ciudad que, admirados de la acertada intervención de los jesuitas en el acto de doctorado de fray Bartolomé de Ledesma, acudieron al provincial padre

Pedro Sánchez solicitando que se hiciesen cargo de la instrucción de la juventud criolla. Explicaron en ese año el primer curso de latinidad y llegaron a reunir entre 300 y 400 alumnos de todo el virreinato. Para poder alojar a los que venían de las provincias mexicanas se proyectaron y realizaron los tres colegios-convictorios de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel [6]. En 1576, gracias a los fondos donados por don Alonso de Villaseca, la compañía inició el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en el que se fundieron los cuatro anteriores: el de enseñanza propiamente dicho de San Pedro y San Pablo, y los tres internados de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel. Poco después, el de San Gregorio adquirió vida propia y se convirtió en colegio para indios. En 1568 llegaron los jesuitas a Perú. Gracias a la donación del licenciado Juan Martínez Rengifo y de su esposa Bárbara Ramírez de Cartagena, pudieron disponer del solar en el que fundaron el Colegio Máximo de San Pablo, para la educación de los juventud criolla.

El sistema de enseñanza seguido en los colegios de la compañía era el denominado parisiense-romano, implantado en México por el padre Vincenzo Lanuchi, y llegado a la Nueva España en 1574. Centrado el contenido de las enseñanzas en el conocimiento de la lengua y literatura latinas, recogía el antiguo *trivium* –gramática, retórica y dialéctica–, en tanto que las materias del *quadrivium* –aritmética, geometría, música y astronomía– se integraron en la Facultad de Artes, de nivel universitario, aunque propedéutica de las facultades llamadas universitarias mayores –teología, canónes y derecho civil.

El plan de estudios de los colegios de la compañía se articulaba a lo largo de cinco cursos. Los tres primeros se dedicaban al estudio de la gramática, en el cuarto curso se estudiaban las humanidades y en el

[6] Escribía el virrey Mendoza a Felipe II el 20 de marzo de 1576: «Están tres colegios hechos, los dos tienen casa de propiedad [San Pedro y San Bernardo] y el otro alquilada, y hay en ellos mucha cantidad de colegiales [becas] además de los que andan con el hábito de convictores y los unos y los otros viven debajo de la clausura y tienen muy grande cuenta con su crianza, poniéndoles Rectores muy bastantes, y están pegados todos tres colegios a su casa [de la Compañía], que los dos no hacen más que atravesar el ancho de una calle y el otro está pegado a su casa y tiene puerta por dentro, por manera que sin ninguna pesadumbre, pasan todos a oír las lecciones que se leen en su casa y tienen grandes conferencias y ejercicios y gran orden en todo, que en esto no creo los hacen ventaja los de Alcalá» (G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, México, 1941, I, p. 11).

quinto y último curso la retórica. Era el sistema establecido en el colegio de los jesuitas en Roma y que adquirió fuerza de ley para toda la Compañía por la *Ratio studiorum*, aprobada definitivamente en 1599. Completado este ciclo, los alumnos podían cursar en los colegios la filosofía o artes, durante tres cursos. En el primero se estudiaba lógica y introducción a las ciencias; en el segundo, cosmología, psicología y física; en el tercero y último, metafísica y filosofía moral.

Los autores están de acuerdo en que el sistema parisino se impuso por la sencillez y claridad del sistema, en el que el orden en la exposición tenía como finalidad la de contribuir a la mejor comprensión de la materia. Principio fundamental del sistema era el de garantizar que el alumno, al pasar a un curso superior, dominase suficientemente la materia del anterior. El juicio se hacía con los datos del aprovechamiento demostrado a lo largo del curso y con un examen final ante un tribunal presidido por el prefecto de estudios que expedía el pase correspondiente.

El método implantado para adquirir el dominio del latín presenta características que, en parte, reflejan postulados de la enseñanza activa. El alumno debía aplicarse a continuos ejercicios que se escalonaban a lo largo del curso: composiciones, exposiciones orales, traducciones, representaciones que le iban proporcionando el dominio de la lengua y la expresión escrita y oral latinas. La disciplina, fomentada mediante premios y castigos, el método de enseñanza y la promoción para pasar de un curso a otro son innovaciones pedagógicas renacentistas que los jesuitas supieron aplicar en sus colegios.

4. La formación universitaria americana

La universidad culminaba la formación humanista que se implantó en los reinos americanos. De sus cuadros se aspiraba que salieran los criollos preparados para el ejercicio de los cargos administrativos y de las tareas eclesiásticas. Estudiaremos a continuación, en el contexto del tema de este capítulo, si el planteamiento de esta institución contribuyó a la formación cristiana de los americanos.

En México la ciudad, su Ayuntamiento y el obispo tuvieron un papel importante en la promoción educativa superior de sus ciudadanos. En fecha tan temprana como la del 15 de diciembre de 1525, Ro-

drigo de Albornoz, miembro del cabildo de la ciudad, exponía a la Corona la necesidad de proveer a la educación en todas las ciencias de los hijos de caciques y principales, que, en la fecha de su petición, eran los únicos jóvenes que se hallaban en la ciudad. Ante la aparición de la juventud criolla, el Ayuntamiento mexicano se planteó la necesidad de proveer a su educación.

El obispo Zumárraga escribió a la Corona, en 1537:

> No hay parte alguna de cristianos donde haya tanta necesidad de una universidad donde se lean todas las facultades y ciencias y sacra teología; porque si Su Majestad haviendo en España tantas universidades y tantos letrados, ha proveído a Granada de universidad, por razón de los nuevos convertidos de los moros, cuánto más se debe proveer por semejante manera a esta tierra, a donde hay tantos nuevamente convertidos de gentiles que en comparación el reino de Granada es meaja en capilla de fraile.

El 28 de noviembre de 1542, en los capítulos dados por Ciudad de México a sus procuradores ante la Corona incluyen el «suplicar a su magt. sea servido de hacer merced a esta ciudad de Nueva España de que haya en esta dicha ciudad universidad de estudio de todas ciencias, por que los hijos de españoles e los naturales las aprendan e se ocupen en toda virtud e buenos ejercicios, e salgan e hayan letrados de todas facultades, por que de mejor voluntad huelguen de permanecer en la tierra» y, aludiendo a los estudios que el colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco ofrecía a los hijos de los naturales, añade el cabildo de la ciudad al rey: «y pues para los naturales ha sido su magt. servido de proveer e mandarlo, así con mayor y justa causa es justo se haga la dicha merced para los españoles, pues hay tantos de ellos, legítimos y naturales».

Habiendo dado la Universidad de México sus pasos iniciales, intervienen en favor de la aprobación real del proyecto los religiosos dominicos y franciscanos. Veamos sus argumentos. Los dominicos, expresan en una carta al Rey del 4 de marzo de 1550 que, del centro universitario se beneficiarán tanto la sociedad civil, como los religiosos, pues esperan que, gracias a ella, «se provea la república de letrados y las órdenes de religiosos, y como los predicadores viesen esta obra ser tan necesaria y que sin ella la tierra no se puede sustentar ni perpetuar,

pareció escribir a V.M. mande favorecer esta tan santa obra, así con rentas como con lectores de todas facultades».

Los franciscanos, que escribieron también a la Corona en favor de la universidad, argumentan sobre los beneficios que reportará a la sociedad civil «porque los muchos vagabundos mestizos y españoles se puedan ocupar en ejercicios virtuosos de artes liberales y otras facultades», y también al Estado, ya que «no puede Vuestra Alteza tener acá mejor guarnición de gente de ramas que esta universidad donde se enseñe la virtud y la ciencia».

De estos testimonios podemos deducir los objetivos que se esperaban obtener con la implantación de la universidad en tierras mexicanas:

a) El bien de la evangelización de los indígenas, ya que la universidad formaría expertos en los temas doctrinales que ayudarían a afrontarla y que fueran un cuerpo consultivo en las dudas que surgiesen al llevarla a cabo, como expone el obispo Zumárraga; la evangelización de los indígenas estaba también presente en la preparación que proporcionaba acerca de las lenguas indígenas a los que pasaban por sus aulas, muchos de los cuales llegaban al sacerdocio. Junto al anterior, aparece el bien de la formación cristiana de los criollos, pues serían educados en el estudio de todas ciencias y se ocuparían «en toda virtud e buenos ejercicios», afirman la ciudad mexicana y los religiosos de la ciudad, así como el gobernador de Perú; por último, añaden los regulares de la Nueva España, se produciría un beneficio para toda la evangelización porque, gracias a la formación universitaria —concebida con un doble objetivo: virtud y ciencia—, podrían surgir en los nuevos reinos vocaciones para las órdenes religiosas.

b) El bien de la sociedad civil: haría posible el asentamiento estable de los criollos que, con esa formación podrían ejercer dignamente los oficios intelectuales, ser «letrados», en esto coinciden los mexicanos y las peticiones peruanas, tanto del gobernador como del arzobispo limeño; el cabildo de la ciudad mexicana, aun cuando plantea inicialmente la universidad como institución abierta a los hijos de españoles y a los naturales, destaca su necesidad respecto a los descendientes de españoles, ya que para los indígenas se había proveído suficientemente con el colegio de Tlaltelolco; los regulares, en este punto trazan una universidad dirigida a los criollos: nos parece que puede estar presente en su parecer el conocido tema del sacerdocio de los in-

dígenas; en las fechas que escriben ya se habían dado las primeras experiencias mexicanas que llevaron a desaconsejarlo.

c) El bien del Estado: porque, como sostenían los franciscanos, no podía tener mejor guarnición la Corona en aquellos reinos que la de gente enseñada en virtud y en ciencia.

Estos objetivos, que sólo se alcanzarían si sus alumnos eran llevados a la ciencia y a la virtud, se esperan lograr a este nivel superior, mediante dos instituciones paralelas: la universidad propiamente tal que, con su función eminentemente docente, había de contribuir al arraigo de la verdad en sus alumnos, y los colegios universitarios, que, facilitando una vida ordenada según virtud, transmitiría el estilo de vida universitario conformado por virtudes cristianas.

En efecto, los colegios universitarios, iniciados como dependencias de la universidad, que proporcionaban casa y sustento a los estudiantes carentes de medios económicos, tuvieron una importancia capital en el ámbito universitario de la modernidad americana. Fueron verdaderos focos culturales. Sus becarios recibían en ellos instrucción y practicaban diversas disciplinas bajo el cuidado de un maestro especial y disfrutaban de libertad y tiempo para asistir a los cursos de las facultades universitarias.

Son seis las universidades que surgieron en los territorios americanos durante el siglo XVI: dos en Santo Domingo –la de Santo Tomás y la de Santiago de la Paz–, y una en las ciudades de México, Lima, Bogotá y Quito. La centuria siguiente vio un gran florecer de universidades por toda América; se establecieron dos centros universitarios en Santiago de Chile, Cuzco y Bogotá; Quito vio nacer la segunda universidad, y se erigieron universidades en las ciudades de Mérida (Yucatán), Guatemala, Huamanga, Charcas, La Plata o Chuquisaca (actual Sucre) y Córdoba (Argentina).

Tres de ellas –Santo Domingo, México y Lima– fueron denominadas «universidades mayores» en la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680). La de Santo Domingo, decana; México y Lima que se disputan, a su vez, la primacía, fueron las de mayor entidad y peso en cuanto al volumen de alumnos y a la proyección de sus estudios.

Expondremos brevemente el establecimiento en América de las universidades «mayores», y señalaremos, a continuación, cómo contribuyó la universidad a la forja de la personalidad cristiana de los hombres de los reinos americanos. Pasaremos después al planteamiento de

los colegios universitarios en el Nuevo Mundo durante los primeros siglos de la colonia. Ello nos permitirá contemplar el panorama general de los medios institucionales que la modernidad americana llevó a la práctica para formar a sus intelectuales en los ideales que se habían propuesto conseguir.

5. Las universidades americanas

Aunque es clara la influencia que la universidad peninsular y, especialmente la de Salamanca, tuvo en la configuración y funcionamiento de las universidades del Nuevo Mundo, que las relaciona y aúna, también en cada una de las americanas se perciben características y modalidades específicas que responden a las circunstancias en que nacieron.

a) *Origen y fundación de las universidades «mayores»*

La Universidad de Santo Tomás de Aquino, en Santo Domingo, tuvo sus inicios íntimamente relacionados con los dominicos asentados en la ciudad, desde finales de 1510, fecha en la que llegó a la isla el primer grupo de frailes procedentes del convento de San Esteban de Salamanca. Venían encabezados por fray Pedro de Córdoba, y en el grupo figuraban Antonio de Montesinos, Domingo de Betanzos y Tomás de Berlanga, antiguos alumnos de la universidad salmantina, en la que Betanzos y Berlanga se habían graduado.

El capítulo general de la orden, celebrado en La Española en 1518, aprobaba la erección de una Escuela o estudio, semejante al de San Esteban de Salamanca, en el convento de la isla, con los mismos derechos que tenían los de Salamanca y Valladolid; en 1537 fue erigido como *estudio general*, aún sin facultad de conferir grados.

Paulo III, por la bula *In apostolatus culmine,* del 28 de octubre de 1538, concedió que el estudio general de los dominicos pudiera erigirse en universidad, según el modelo de Alcalá de Henares. Esto implicaba que funcionara como colegio-universidad, que era la estructura institucional dada por Cisneros a la Universidad de Alcalá, en la que el rector era el mismo para ambas instituciones. En la de Santo Do-

mingo, el rector sería el prior del convento de los dominicos, sus alumnos podrían recibir grados y gozarían, los maestros y los alumnos, de los privilegios, indultos y exenciones que gozaban los de las universidades de Alcalá y de Salamanca.

Los orígenes de la posterior *Universidad de Santiago de la Paz*, de Santo Domingo, están relacionados con Sebastián Ramírez de Fuenleal que, en 1529 solicitó un estudio general para la ciudad de Santo Domingo. Concedido por la Emperatriz, el 26 de noviembre de 1530 tuvo lugar la fundación de una escuela de tipo catedralicio. Pasados unos años, en 1537, se iniciaron estudios de gramática. En 1550, Felipe II erigió la nueva universidad y le otorgó los privilegios de la salmantina, excepto los de exención de la jurisdicción civil, y de la tributación.

La Universidad de San Marcos, de Lima, se inició de modo semejante a la de Santo Tomás de La Española, vinculada a los dominicos de la ciudad. Reunido el capítulo provincial de la orden en la ciudad del Cuzco el año 1548, acordó fundar un estudio general en su convento limeño para la formación intelectual de los jóvenes religiosos dominicos. Regente de estudios fue el provincial de la orden fray Tomás de San Martín. Fue catedrático de escritura fray Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática quechua. Dos años más tarde, en 1550, el cabildo secular de Lima envió a la Corte al regente dominico Tomás de San Martín y al capitán Jerónimo de Aliaga, para gestionar, entre otras cosas, la fundación de una universidad, con los privilegios de la de Salamanca, ya que la distancia impedía «a los jóvenes españoles e indios ir a estudiar a España, y por falta de posibilidad algunos se quedan ignorantes».

Carlos V autorizó, por real cédula de 12 de mayo de 1551, la erección de un estudio general en el convento de Santo Domingo de Lima, «entretanto que se da orden como esté en otra parte donde más convenga», separándola del convento dominico y dándole vida autónoma. Se le concedieron —como a la de Santo Domingo— los mismos privilegios que a la Universidad de Salamanca, excepto los de la exención de la jurisdicción ordinaria y de los impuestos, de que gozaban los graduados salmantinos. El 2 de enero de 1553 se publicaba la real cédula en la sala capitular del convento dominico, con asistencia del virrey don Antonio de Mendoza y del arzobispo Jerónimo de Loayza, dando comienzo de modo solemne la universidad peruana. El breve

pontificio *Exponi nobis*, del 25 de julio de 1571, confirmaba la erección y completaba la legislación de la fundación universitaria limeña.

Veinticinco años después, el 25 de mayo de 1578, el virrey Francisco de Toledo firmó una provisión por la que concedía al rector de San Marcos la jurisdicción «sobre los doctores, maestros y oficiales de la dicha Universidad y sobre los lectores, estudiantes y oyentes» en todas las causas criminales, por delitos cometidos en el recinto universitario y fuera de él, si se trataba de asuntos relativos a la universidad. Se exceptuaban los casos en que la pena implicase derramamiento de sangre. El 31 de diciembre de 1588, una real provisión de Felipe II concedía a los graduados de Lima gozar «en todas las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del mar océano, de las libertades y franquezas de que gozan en estos Reinos los que se gradúan en el Estudio y Universidad de Salamanca, ansí en el no pechar, como en todo lo demás». Adquiere, con ello, San Marcos la autonomía universitaria de que gozaba la universidad salmantina.

Sobre los comienzos de la Universidad de México ya hemos mencionado las gestiones realizadas por el obispo Zumárraga en 1537, a través de sus procuradores en Trento, solicitando su erección. La Corona, como es sabido, solicitó del virrey don Antonio de Mendoza que informase acerca de la conveniencia o no de ello. En ese punto, el virrey se inclinó por considerar prematuro el proyecto.

Fue determinante para la erección de la universidad mexicana la intervención del cabildo de la ciudad. De este modo se llegó a la real cédula del 3 de octubre de 1539, que ordenaba al virrey la construcción de un edificio para escuela de artes y teología, y que tratara con el obispo la provisión de cátedras. El virrey y el obispo nombraron catedrático de teología a Juan Negrete, que empezó sus enseñanzas en un aula, «general muy suntuoso», que construyó el obispo, y después, en casa del virrey.

Tras estos precedentes, se llegó a la real cédula de erección, de 21 de septiembre de 1551, firmada por el príncipe Felipe. Otra disposición de la misma fecha asignó a la nueva institución docente mil pesos de renta. Por último, una tercera real cédula del Emperador concedía a la de México los privilegios de la Universidad de Salamanca, excepto la jurisdicción propia y la exención tributaria. El proceso para obtenerlas fue lento. Hasta el 24 de mayo de 1597 no se concedió a la Uni-

versidad de México la autonomía jurisdiccional de que gozaba Lima desde el 31 de diciembre de 1588.

El 25 de enero de 1553, fiesta de la conversión de San Pablo, que por ello fue elegido patrono, tuvo lugar la inauguración. La lección inaugural, que corrió a cargo de Francisco Cervantes de Salazar, catedrático de Retórica, se celebró el 3 de junio.

Así pues, en cuanto al origen se perciben ya algunas peculiaridades en estas universidades americanas: de impronta eclesiástica –en concreto, del clero regular– son las de Santo Tomás, en Santo Domingo, y la de San Marcos de Lima; con más peso de la iniciativa secular, son las de Santiago de la Paz de Santo Domingo y la de México.

b) *Organización de la vida universitaria*

La universidad americana se proponía la formación de los criollos, concebida como educación cristiana mediante el estudio de todas las ciencias y en la práctica de la virtud. Para expresar el modo en que estos objetivos se llevaron a cabo en la labor educadora universitaria, veamos los tres elementos que componían el conjunto de la formación universitaria: la transmisión del saber, la asimilación del mismo por el alumno y la participación del universitario al funcionamiento de la institución.

b.1) Estudios universitarios

Configurada la universidad que se inició en tierras americanas en el marco de la Modernidad cristiana, enlazó en sus enseñanzas el humanismo clasicista y los principios de la doctrina cristiana. La base de los estudios, que podían impartirse también en los colegios –ya hemos señalado la permeabilidad institucional educativa de la época–, eran los cursos de latinidad o cátedra de gramática y los de la Facultad de Artes. La Facultad de Artes proporcionaba a lo largo de tres cursos una formación filosófica a través de la lectura de las *Súmulas* o introducciones a la Lógica y a la filosofía de Aristóteles, y el estudio de los tratados *Físicos* de Domingo de Soto, que extractaban la *Física* de Aristóteles. La Facultad de Artes contaba también con una cátedra de

Medicina, que a mediados del siglo XVII daría origen a la Facultad de Medicina.

Las Facultades mayores eran tres: la de cánones, o derecho canónico, la de leyes o derecho civil, y la de teología. Poseían una estructura similar a la salmantina, como vimos en el capítulo IV. En cuanto al número de cátedras fue siempre menor en las universidades americanas que en la salmantina. A principios del siglo XVII, México contaba con veintitrés, mientras que por las mismas fechas Salamanca disponía de quince más; en 1689, la Universidad de Lima disponía solo de diecisiete cátedras. En la de Santo Domingo se suprimió la cátedra de medicina en el siglo XVII, en el que esta universidad sufrió una notable escasez de alumnos por la despoblación de la isla. La erección de cátedras de lenguas o idiomas nativos refleja la adaptación de sus estudios a la finalidad evangelizadora que las animaba desde su fundación.

Ya desde sus comienzos, las universidades americanas pusieron en marcha el plan de estudios y otorgaron los mismos grados académicos que las universidades peninsulares: bachiller, licenciado y doctor. Para juzgar la calidad de sus enseñanzas sería necesario analizar los cursos escritos por sus profesores, en los que dejaron constancia del contenido de sus clases y las tareas realizadas por los que se formaron en sus aulas. Entre los cursos escritos por catedráticos de artes conocemos, por ejemplo, los de fray Alonso de la Veracruz, autor de las *Recognitio summularum, Dialectica resolutio* y de la *Physica speculatio;* el padre Antonio Rubio escribió un tratado de *Lógica mexicana.* En el epígrafe 7 de este capítulo, *infra,* estudiaremos con cierto detalle el pensamiento teológico de algunos catedráticos de la universidad mexicana.

b.2) Técnicas didácticas en las enseñanzas universitarias

La enseñanza medieval consagró tres técnicas didácticas que tuvieron vigencia en la universidad americana. La primera de ellas consistía en la exposición de un tema que hacía el maestro apoyándose en autores antiguos consagrados. Aparece, así, el deseo de continuidad con el saber clásico. La *lectio* no era una simple lectura; en ella el maestro transmitía su propia elaboración sobre el tema que, como nos dan a conocer las *glosas,* o comentarios de textos que se han conservado, lle-

vaba a cabo aplicando los conocimientos de que disponía y también los datos de observación que consideraba pertinentes al tema.

La *collatio* y la *disputatio* eran procedimientos didácticos que se desarrollaban mediante la intervención activa del alumno. La *collatio* era un diálogo alumno-maestro, que podría relacionarse con la didáctica socrática, en el que se ponía en ejercicio el interés del que aprendía y su iniciativa para abordar el tema y asimilar su contenido de verdad. La *disputatio*, que hacía ejercitarse en la dialéctica —arte de razonar por medio de proposiciones verosímiles— requería el estudio y la reflexión personal, y la comparación y el contraste de las diversas opiniones; era una técnica didáctica para aprender a pensar y a expresar con precisión el propio pensamiento.

Ha sido aún poco destacado el aprendizaje activo del sistema escolar que del Medioevo pasó al Renacimiento, y que indiscutiblemente contribuyó a la asimilación personal del contenido de los saberes y a la formación de hábitos de trabajo intelectual en el alumno. Actividad en el aprendizaje que la escuela actual está recuperando después del parón memorístico que supuso la instrucción escolar de fines de la Edad Moderna y de la Edad Contemporánea.

b.3) Participación del universitario en el gobierno y funcionamiento de la universidad

El claustro era la principal autoridad universitaria, y le correspondía el gobierno de la institución. Como muy bien ha historiado Lourdes Díaz-Trechuelo, los había de dos tipos: plenos y ordinarios. Ambos presididos por el rector que era la cabeza visible del centro universitario.

Formaban el claustro pleno no sólo los catedráticos, profesores y funcionarios de la universidad, sino la totalidad de sus graduados, y los incorporados procedentes de otras universidades. Todos estaban obligados a asistir y a participar. Los colegios incorporados a la universidad asistían con uno o varios representantes. Eran convocados por el rector, que debía atenerse a lo que señalaban los estatutos que prescribían anualmente un claustro para la elección del rector y de los consiliarios, y otro para la jura del primero. Este segundo claustro aprobaba los programas que se explicarían en cada cátedra durante el curso, y nom-

braba los examinadores de los estudiantes de artes que debían acceder a las facultades mayores. Los claustros ordinarios eran, a su vez de dos tipos: de consiliarios y de diputados. Podía ser consiliario todo bachiller matriculado, que estudiara y residiera en la universidad al menos un año antes de su elección. Los claustros de diputados estaban integrados por catedráticos, de los cuales un cierto número eran propietarios: en Salamanca había 40 diputados y, de entre ellos 28 catedráticos propietarios.

El rector era elegido anualmente por el claustro pleno, entre los componentes del «gremio de la universidad», maestros y estudiantes. Excepcionalmente, el primer rector de la universidad mexicana fue nombrado por el virrey.

En México, la práctica fue que la elección recayera en estudiantes: en 1561 se eligió al bachiller Álvaro de Vega, que frecuentaba sus aulas. Poco a poco, se introdujo la costumbre de elegir oidores de la Audiencia, contra la cual intervino la Corona. Sus funciones alcanzaban al ámbito académico, económico, judicial y personal o representativo: desde la aprobación de planes de estudio y provisión de cátedras, nombramiento de examinadores, visitar dos veces al mes toda la universidad para revisar del cumplimiento de las obligaciones de todos sus miembros; tomaba cuentas del mayordomo, podía imponer penas pecuniarias a doctores y maestros, y probarlos temporalmente de entrada, voz y voto en el claustro. Es una breve síntesis del ámbito de sus atribuciones.

De lo anterior se deduce la función educadora que tuvo sobre los universitarios, el desempeño de los cargos de rector o de consiliarios de la institución. Es un tema de interés que merecería una investigación más pormenorizada [7] sobre las personas que los desempeñaron, sobre sus intervenciones y la huella que tuvo en su actuación posterior.

[7] Es destacable la labor que en México lleva a cabo el CESU (Centro de Estudios sobre la Universidad), órgano investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), dirigido por la Mtra. M.ª del Refugio González. Entre sus publicaciones se encuentran, por ejemplo, L. M. Luna Díaz y A. Pavón Romero, «El claustro de consiliarios de la Real Universidad de México, de 1553 al segundo rectorado de Farfán», en VV.AA., *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 329-350; C. I. Ramírez González y A. Pavón Romero, «De estudiantes a catedráticos. Un aspecto de la Real Universidad de México en el siglo XVI», separata del libro *Claustros y Estudiantes*, Valencia, 1989.

El número de alumnos de las universidades mayores de México y Lima creció con el paso de los años: en 1630, la de México tenía 427 alumnos matriculados que se distribuían entre las facultades en la siguiente proporción: retórica, 109; artes, 187; teología, 42; cánones, 65; leyes, 10, y medicina, 14. En 1648, había en la Universidad de Lima «casi cien doctores», lo que: «nos habla [según León Pinelo] del esplendor de la vida universitaria en la capital peruana». De la universidad mexicana sabemos que en los 222 años de vida salieron de sus aulas 29.882 bachilleres, según el cómputo realizado por Pilar Gonzalbo.

La promoción de estos universitarios, la labor que realizaron en la evangelización y asentamiento cristiano en las tierras americanas ha de ser estudiada delimitando campos concretos que permitan un análisis pormenorizado del tema. Estudios recientes nos informan, por ejemplo que, en 1603, diez de los catorce catedráticos de la universidad de México habían estudiado en sus aulas. Estos estudios parciales darán una amplitud de perspectiva que permitirá dar una respuesta más precisa.

6. Colegios universitarios

La formación a nivel superior era completada, como hemos señalado anteriormente, por la labor de una segunda institución, la del colegio universitario. Ludwig Pfand afirma que esta institución era considerada como una dependencia de la universidad. Los colegiales, además de alojarse en su recinto, recibían en ellos instrucción y, en bastantes casos, podían cursar alguna de las materias del plan de estudios universitario, acudiendo a las aulas de la universidad para las restantes asignaturas.

Fueron una pieza esencial dentro de la formación humanista que caracterizó a la universidad que llegó a América. Hemos señalado ya que crearon en torno a la universidad focos culturales que, en no pocos casos, vitalizaron el ámbito intelectual universitario. Por otro lado, la vida de sus colegiales, regulada por las constituciones del colegio respectivo, ordenada y conforme con los principios de la moral cristiana, facilitaba su dedicación al estudio y actuaba como principio de formación moral en las virtudes cristianas.

a) *Origen y fundación de los colegios universitarios mexicanos y peruanos*

Surgidos por iniciativa de las diversas fuerzas vivas de la sociedad colonial en los siglos que nos ocupan, el proyecto fundacional y las circunstancias que les rodearon les llevó, en muchos casos, a especializarse en diversas facultades y materias. Los hay de fundación privada, otros son erigidos directamente por la Corona, a través del impulso de la autoridad virreinal, otros son establecidos por las órdenes y congregaciones religiosas y, por último, la autoridad eclesiástica episcopal promueve los colegios seminarios según el modelo tridentino que funcionaron también, de hecho, como colegio universitario.

En México encontramos colegios promovidos por cada una de estas entidades fundadoras. Por iniciativa privada surgió el Colegio Mayor de Todos los Santos, fundado por don Francisco Rodríguez de Santos, que fue el único colegio universitario de la ciudad que tuvo el título de «mayor», obtenido de la Corona en 1700. Conservó hasta el final de la colonia su autosuficiencia económica y la autonomía de su gobierno interno, gozando sus colegiales siempre de notable prestigio. Empezó a funcionar en la propia casa del fundador, el 15 de agosto de 1573. El mismo Santos formó sus Constituciones siguiendo el modelo de las de Santa Cruz de Valladolid, colegio en el que siempre se inspiró. De las diez becas establecidas, cuatro eran cubiertas por estudiantes de teología y seis por legistas y canonistas; esto dio una impronta jurídica a este colegio.

De 1610 es la fundación en México de un nuevo colegio universitario de iniciativa privada: el Colegio de Cristo, promovido por don Cristóbal Vargas Valadés, que estableció doce becas para estudiantes pobres. Sus alumnos acudían al colegio de San Pedro y San Pablo, de la Compañía de Jesús, para las clases de latinidad, y a la universidad para las facultades mayores. Por escasez de fondos, en 1774 se unió al Colegio de San Ildefonso, que había sido de la Compañía.

Tuvo una vida notable el Colegio de San Ildefonso, dirigido por la Compañía de Jesús, surgido en 1588. En 1612 la Corona lo acogió bajo el patronato regio, y de ahí que en el colegio universitario existiesen dos tipos de becas: las reales, que eran doce, que debían cubrirse con estudiantes de artes o de teología y se proveían por el virrey, como vicepatrono de México; y las de fundación particular, que se daban por oposición, dos de las cuales, al menos, recaían en estudiantes de teo-

logía. El seminario de la Compañía había establecido, además, cuatro becas: dos para teólogos y dos para juristas, con lo que el colegio fundado inicialmente para teólogos, llegó al siglo xviii igualado al Colegio de San Martín de Lima, que tenía colegiales en leyes.

Junto a ellos se sitúa el Colegio Seminario Tridentino, de fundación eclesiástica metropolitana. Los colegios seminarios, recomendados vivamente por el Concilio de Trento para la formación del clero secular y alentados por la Corona, se establecieron en la Nueva España solo a partir del siglo xvii. El primero fue erigido en Puebla de los Ángeles por el obispo de la diócesis don Juan de Palafox y Mendoza. Lo puso en marcha desde los inicios de su obispado, en 1641, recibiendo en 1648 la licencia pontificia para su erección.

En Ciudad de México tardó varias décadas la fundación del seminario tridentino. La realizó el obispo Aguiar y Seixas, en 1685. En 1689 empezó la construcción del edificio, que en 1697 se dio por acabada. El 1 de octubre de ese año fue erigido oficialmente. Albergaba e impartía formación a los seminaristas que acudían a la universidad para cursar las materias de cánones y de teología.

Más tardíos, en general, fueron los colegios de Lima. El primero en proyectarse fue el Colegio de San Felipe y San Marcos, promovido por el virrey Francisco de Toledo, que no empezó a funcionar hasta el gobierno del virrey Hurtado de Mendoza. Fue inaugurado el 28 de junio de 1592, con dieciséis colegiales, elegidos, como los de Salamanca, por oposición. Sus constituciones recogen los aspectos de estudio, disciplina, vida de piedad, castigos, ceremonias, usos y costumbres. Gozó de un gran prestigio y, de hecho, fue el primer colegio universitario americano que obtuvo el título de mayor, otorgándosele además a sus colegiales en propiedad la cátedra de Digesto de la Universidad de San Marcos [8].

El Colegio de San Martín fue promovido por el virrey don Martín Enríquez, que ordenó su establecimiento el 11 de agosto de 1582. Fue confirmada su erección por real cédula del 5 de octubre 1588. Se apoyó en los comienzos en un convictorio o residencia para estudian-

[8] En contraste con esta situación limeña, en México el Colegio Mayor de Todos Santos, que solicitó a perpetuidad entre sus colegiales la cátedra de Instituto de la Universidad, nunca la obtuvo.

tes forasteros iniciado por el padre José de Acosta. Otro jesuita, el padre Juan de Atienza, provincial de la Compañía en Perú, redactó sus constituciones. El colegio, llevado por la Compañía, se distinguió por la piedad, disciplina y laboriosidad de sus colegiales que asistían a gramática y artes en el colegio de la compañía, y a las cátedras de teología de la Universidad de San Marcos. En 1695 obtuvo el colegio una cátedra en la Universidad de San Marcos, la del maestro de las sentencias [9], alcanzando así una meta punta en cuanto a su prestigio en el virreinato.

Por último, dentro aún del siglo XVI, santo Toribio de Mogrovejo inició un colegio que después llevaría su nombre. Establecido en la Ciudad de los Reyes, el Colegio de Santo Toribio, respondía propiamente al tipo de colegio seminario tridentino. Se fundó el 7 de diciembre de 1590, siendo así uno de los primeros colegios seminarios americanos. Autorizado por Felipe II y confirmado por Gregorio XIII, inició su actividad con 29 alumnos. Por una real cédula de 1592 el colegio –destinado a la formación del clero secular– pasó a la total dependencia del arzobispo de Lima. Las constituciones de 1609 reglamentaron la asistencia de sus colegiales a las cátedras de la Universidad de San Marcos, las horas de estudio en el colegio, el orden y la disciplina interior de la vida de sus alumnos.

b) *Formación de los colegiales*

Se confiaba a los colegios universitarios un papel fundamental en la formación de los alumnos de la universidad. No sólo porque facilitaban el acceso a los estudios superiores a quienes carecían de medios económicos, o a los que residían lejos de la universidad, sino primordialmente porque contribuían a la formación integral de la juventud que se alojaba en ellos, mediante la educación en el estilo universitario.

[9] El Colegio de San Ildefonso de la Compañía, en el siglo XVIII, pretendió establecer de modo paralelo en aquella Universidad una cátedra del maestro de las sentencias, que impartirían sus colegiales. El tema fue objeto de una controversia larga que opuso el Colegio Seminario tridentino que sólo acabó con una determinación del Consejo del 27 junio 1741 que rechazaba la erección de la cátedra.

Para lograr sus objetivos, se cuidaron tres aspectos fundamentales en la vida del colegial: un buen rendimiento en el estudio, la participación en el gobierno y en la vida del mismo colegio, y un alto nivel religioso y moral. Veamos cómo lo planteaban las constituciones del colegio mayor mexicano de Todos Santos.

b.1) Rendimiento en el estudio

Dispusieron de diversos medios para asegurar los buenos resultados académicos de los colegiales. En primer lugar, la selección de los alumnos que había de optar, por oposición, a las diez becas del colegio para estudiantes criollos pobres: deberían ser ya bachilleres en la facultad de su especialidad —no sólo en la de artes—, y tener más de veinte años. Además, el colegial había de empeñarse para completar sus estudios y, para esto, se prescribe que la estancia en el colegio no podía prolongarse más de siete años.

Se facilitaba un clima de estudio serio. Estaba prescrito que se hablase en latín, la lengua oficialmente universitaria. Diversos ejercicios estimulaban el rendimiento de sus colegiales: en los 26 estatutos que en 1644 se añadieran a las constituciones primitivas —don Francisco Rodríguez de Santos había dejado abierta esta posibilidad para permitir su acomodación a las circunstancias temporales—, se reglamentaba que cada colegial había de leer —esto es, impartir una lección— de una hora mensualmente, sobre un tema asignado previamente; también se preveían las llamadas «sabatinas»: los sábados por la tarde tendría lugar un acto en el que se desarrollarían tres conclusiones morales. Las constituciones establecían, además, que se debía proporcionar a cada colegial los libros de texto de su facultad: para los alumnos de leyes y cánones, una obra del Concilio de Trento, una obra del derecho canónico y civil, las Siete Partidas y la Nueva Recopilación; para el teólogo las obras del maestro de las sentencias, de santo Tomás y de Durando.

Especial importancia tenían las oposiciones internas entre los colegiales, reguladas minuciosamente. Los colegiales que se preparaban para optar a una cátedra en la universidad habían de examinarse primero en el colegio ante un tribunal presidido por su rector e integrado por varios colegiales, que garantizarían el nivel de preparación del oponente, antes de su presentación oficial a la oposición en la universidad.

b.2) Participación en el gobierno y en la vida del colegio

Las constituciones garantizaban la autonomía e independencia del colegio. El rector era elegido anualmente, el día de Todos los Santos, entre los mismos colegiales. Éstos, a la vez, participaban todos con voto personal en la elección y no podían ser reemplazados por nadie en el ejercicio de este derecho. Se elegían también por votación de los colegiales dos consiliarios para asesorar al rector.

El conjunto de los colegiales era órgano consultivo del rector en su doble función de la administración de la economía del colegio y del cuidado de la disciplina. Todos los colegiales se reunían mensualmente para asuntos de administración y al final de cada año revisaban el memorial de las rentas del colegio. Anualmente se nombraba un colegial que atendía a la conservación del edificio y que contaba con la autorización del rector y de los consiliarios para las reparaciones de mayor cuantía. Para asegurar la buena marcha del colegio, las constituciones prescribían una visita anual realizada por uno de los componentes del cabildo catedralicio, elegido por votación de todos los colegiales.

b.3) Formación espiritual y moral

Las constituciones determinaban diversas prácticas de piedad que configuraban el estilo colegial de Todos Santos: bendición de la mesa; silencio durante las comidas en la que se leía algún libro; control de la portería, estableciéndose unas horas determinadas, al comienzo y final del día, para abrir y cerrar la puerta.

El rector debía cuidar del cumplimiento de estas normas, y las constituciones establecían medidas concretas que castigaban a los que las transgredían, hasta prever la expulsión del colegio en caso de pertinacia. Los consiliarios, a la vez, debían cuidar de la rectitud de gestión del rector, pudiendo revocar sus determinaciones en caso de que fuesen contrarias a las normas del colegio, y proceder incluso a la privación del oficio. La visita anual, realizada según norma constitucional, aseguraba la buena marcha de la institución.

* * *

En este capítulo dedicado a la formación del criollo americano destacan los siguientes aspectos:

a) En cuanto a las instituciones educativas, se aplicó el cuadro institucional peninsular y consiguientemente fue menor la iniciativa que en el ámbito de la educación del indígena: esto se explica por las circunstancias de los alumnos, más semejantes a los peninsulares, y también porque, en gran parte, se preparaban para desempeñar unas tareas intelectuales que requerían la misma preparación que se impartía en la metrópoli.

b) Con todo, en el nivel primario destaca una cierta similitud con la educación. En el nivel medio o secundario, descuella la notable permeabilidad en los contenidos de la enseñanza: hubo colegios con cátedras de artes y aun de teología –como el de San Juan de Letrán, en México– y, asimismo, se conoce la existencia en las universidades de cátedras de latinidad, tanto de gramática, como de retórica. En el nivel superior universitario se adoptó el plan de estudios acuñado por la universidad hispana, y sus métodos y técnicas didácticas, con algunas leves diferencias, como el establecimiento de las cátedras de lenguas indígenas.

c) En cuanto a la formación integral de la persona, hemos podido constatar la presencia constante de estas dos metas educativas –ciencia o conocimientos y virtud– en todos los niveles de enseñanza. Es significativo, en este aspecto, la función encomendada al colegio universitario. También en el nivel superior o universitario es apreciable la importancia concedida a los medios que formaran en la iniciativa y en la responsabilidad: por ejemplo, presencia activa de los alumnos en los órganos directivos y consultivos del gobierno tanto de las universidades como de los colegios universitarios.

7. Teología académica mexicana

a) *Alonso de la Vera Cruz, OSA* (ca. *1507-1584*)

Nació hacia 1507 en Caspueños (Guadalajara, España), de familia de posición desahogada. Estudió en la Universidad de Alcalá de Henares, recién fundada por el cardenal Jiménez de Cisneros. Cursó filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. Después de graduado

se ordenó de sacerdote y comenzó a colaborar con su maestro Francisco de Vitoria. Era profesor de artes en Salamanca, en 1535, cuando tuvo sus primeros contactos con los agustinos, con quienes pasó a México en 1536. Enseñó en el Colegio de Tiripetío, en Michoacán, donde creó la primera biblioteca del Nuevo Mundo de que tenemos noticia. Fue catedrático de Vísperas y de Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México, desde 1553. Fue llamado a España en 1561, para responder de sus doctrinas sobre la exención fiscal de los indios y sobre la exención canónica de los mendicantes respecto a los obispos. Resultó absuelto de todos los cargos. Regresó a México en 1573, donde fundó el Colegio de San Pablo, al que dotó de una espléndida biblioteca (1575). También fundó el Colegio de San Agustín, en México, y el de Michoacán. Murió santamente en el mes de julio de 1584, a los 77 años de edad, en el convento agustino de México.

La obra teológica escrita de Alonso de la Vera Cruz, que es muy amplia y que ha sido conservada en buena parte, está recogida en cinco volúmenes editados por Ernest J. Burrus, entre 1968 y 1976. Los tomos son bilingües (el original castellano o latín y su traducción inglesa). Los escritos menores españoles, consistentes sobre todo en cartas, dictámenes, sermones y consejos varios, ocupan los volúmenes I y V; y la obra latina de carácter académico, constituida por la *Relectio de dominio* (1553-1554) y la *Relectio de decimis* (1554-1555), se encuentra en los volúmenes II y IV. El propio Vera Cruz editó, en vida, varios libros filosóficos, de los que ya hemos hablado [10] y un importante opúsculo titulado *Speculum coniugiorum*. Se han perdido sus lecciones académicas sobre el *corpus* paulino.

Puede decirse que Vera Cruz fue un teólogo independiente, aunque muy aficionado a santo Tomás; maestro prudente, que ofrecía a sus alumnos una biblioteca segura y con pocos problemas; ubicado en la tradición salmantina de los justos títulos, aunque se apartaba de su maestro Francisco de Vitoria; con una eclesiología relativamente pobre, quizá cegado por los problemas prácticos y coyunturales, o por su perspectiva demasiado juridicista; muy avanzado, para su época, en teología matrimonial, con soluciones independientes, según los casos, de las grandes autoridades del siglo XVI; poco proclive a la «devotio

[10] *Cfr.* epígrafe 5, b.1 de este capítulo, XII, *supra*.

moderna» y a la espiritualidad española, y adepto a la corriente intelectualista de la mística neoplatónica; y finalmente, con cierta propensión, en materias soteriológicas, a las tesis de la «sustitución penal», aunque sin incurrir en las exageraciones de los teólogos reformados.

En todo caso —y esto parece indiscutible—, fue una figura de primera magnitud, y uno de los talentos más destacados de la Segunda Escolástica. ¡Lástima que no se hayan conservado sus comentarios a san Pablo, donde le habríamos visto, con toda probabilidad, discutiendo las cuestiones más polémicas de su siglo! Fue, además, un gran observador, etnógrafo de pro y buen conocedor de las lenguas nativas de Mesoamérica, especialmente del tarasco, lo que le valió verse comprometido en el célebre proceso de Maturino Gilberti.

b) *Bartolomé de Ledesma, OP (1525-1604)*

Nació en Nieva, cerca de Salamanca, en 1525. Hizo sus estudios teológicos en el Colegio de San Esteban, de la universidad salmantina, y profesó en la Orden de Predicadores, en 1543. En 1551, al ser nombrado arzobispo de México Alonso de Montúfar, se trasladó con él a la Nueva España, para acompañarle y ayudarle. Fue nombrado lector de artes en 1552, y comenzó su docencia en el convento de Santo Domingo de la capital azteca. En 1567 obtuvo, por oposición, la cátedra de prima de teología en la Real y Pontificia Universidad de México, que conservó hasta 1582, año en que la dejó voluntariamente. Mientras tanto, y desde 1580, se hallaba en Perú acompañando al virrey don Martín Enríquez de Almansa. En Perú le fue confiada la cátedra de prima de teología en la universidad de San Marcos, que regentó durante su breve estadía, mientras intervenía en el III Concilio Limense. A su vuelta, fue consagrado obispo de Oaxaca (1583). Participó activamente en el III Concilio de México, que tuvo lugar en 1585. Murió en 1604.

De Ledesma se conserva una *Summa de sacramentis*, cuya primera edición, aparecida en México (1566) corresponde a su magisterio como lector en el convento mexicano de Santo Domingo. De esta obra existe una segunda edición, revisada y ampliada, que se publicó en Salamanca (1585). Su *De iustitia et iure*, que correspondería a su magisterio universitario, se ha perdido, aunque pueden rastrearse algunas pistas en

la *Summa de sacramentis.* También se conserva su dictamen (1558) sobre la *Relectio de decimis,* de Alonso de la Vera Cruz, firmado juntamente con don Alonso de Montúfar, y que expresa bien a las claras sus puntos de vista sobre la agria polémica eclesiológica en torno a la exención.

Gallegos Rocafull ha influido decisivamente en el negativo juicio que se tiene de Bartolomé de Ledesma:

> El estilo de Ledesma es monótono, pesado, sin soltura ni elegancia; la argumentación, floja, apoyada más en la autoridad que en la razón; la información, de buena fuente, aunque intencionalmente suprime toda erudición innecesaria; rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos, ni tampoco se advierte en él aquel afán de ayudar a los demás, que hace tan humanos y cordiales los escritos de Veracruz; prefiere dar un impresión de dogmatismo engolado, aun en las materias de libre discusión, que lo constituye típico representante del *magister dixit*[11].

Sin embargo, y a pesar de la crítica de Gallegos Rocafull, cuando nos acercamos sin prejuicios a la obra de Ledesma, descubrimos a un teólogo sólido y bien documentado, que enseña teología con una notable preocupación formativa de sus alumnos. Esto se advierte en la carta que dirigió a Felipe II, en 1562:

> He compuesto el dicho libro, siguiendo siempre la opinión más común, así de los teólogos como de los juristas, allegándome siempre a los sagrados cánones y determinación de la Santa Iglesia Romana, evitando dificultades de argumentos, por no confundir a los que no han seguido escuelas. Y, en esto, he gastado más de cuatro años [...].

Su rigor queda manifiesto, además, por el hecho de que retrasó la edición del libro, que ya estaba en imprenta, para incorporar las nuevas disposiciones tridentinas. Felipe II comprendió el alcance de la obra, al extender la licencia:

[11] José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII,* UNAM, México, 1951, pp. 232-233.

> Me ha sido hecha relación que vos habéis hecho un libro intitulado suma de sacramentos que es obra muy provechosa, porque es una recopilación de lo que los doctores santos sienten y tienen, sin argumentos ni contradicciones sino la sola verdad, cosa conveniente y necesaria materia para esa nueva España y otras partes de las Indias para los ministerios que en ella hay y hubiere en la cual dicha obra habéis gastado mucho tiempo y pasado mucho trabajo [...].

Buena prueba de la calidad de la obra ledesmiana es el número de autoridades aducidas: cita habitualmente a san Agustín y a santo Tomás; también recoge muchas referencias de Duns Escoto y Gabriel Biel, a veces con elogios extraordinarios a este último; y, además, aparecen Melchor Cano, Antonino de Florencia, Cayetano, Ricardo y Hugo de San Víctor, Durando, Martín de Azpilcueta, san Bernardo de Claraval, Juan de Torquemada, Alonso de Madrigal, Juan Gerson, Pedro de Tarantasia, etc. Entre los filósofos, Aristóteles se lleva la palma, con muchas citaciones. La dependencia de santo Tomás es constante, siguiendo punto por punto la tercera parte de la *Summa theologiae*. Toda la documentación aducida es asumida con conocimiento de causa, o sea, analizando a fondo los planteamientos del autor citado; no se trata, por tanto, de pura erudición ornamental.

Su intento de evitar la discusión de escuelas le lleva, en algunos casos, a pasar por alto cuestiones de cierto interés teológico. Por ejemplo, cuando evita comprometerse en el tema de la causalidad sacramental. Con todo, no soslaya los problemas más candentes de la época. Su información es amplia y se detiene, aquí y allá, en resolver asuntos prácticos de la vida novohispana. Así, por ejemplo, en la catequesis que él propone para los indios —que se ajusta formalmente al esquema clásico de las cartillas españolas, aunque le falta la instrucción sacramentológica, quizá por no reiterar ideas que se exponen más ampliamente en otros lugares de este *Summarium*— se revela como persona familiarizada con las costumbres de los naturales, a las que remite constantemente, lo que invalidaría el juicio despectivo de Gallegos Rocafull, de que Ledesma sería un teólogo desencarnado, «que rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos». Porque, ¿es acaso ignorar la realidad cotidiana, aconsejar que se enseñe la fe en la lengua de los naturales; o insistir en que se haga especial hincapié en los pecados mortales en que solían caer con más frecuencia los aborígenes ameri-

canos (que detalla con precisión); o subrayar que la materia de la sagrada Eucaristía es el pan de trigo y el vino de vid, y no el «pan» y el «vino» de los indios?

En cuanto a la polémica sobre los justos títulos, Ledesma, siguiendo en esto a Francisco de Vitoria y a Alonso de la Vera Cruz, declaró la ilicitud de la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe; pero, discrepando de ambos, le pareció lícito emplear las armas, si éstos se oponían a la predicación pacífica y normal. En efecto, sostuvo que era lícita la guerra para imponer la predicación, cuando ésta no era aceptada de buen grado; y también señaló que podría hacerse violencia a los padres infieles –bien aprisionados en guerra justa o, en el caso de África o las Indias orientales, esclavizados por otros procedimientos–, imponiéndoles el bautismo de sus hijos. Así, pues, Ledesma perteneció al grupo de teólogos que sostuvieron la justificación condicionada de la conquista de América.

c) *Pedro de Pravia, OP (1525-1590)*

Fray Pedro de Pravia nació en 1525 en el Concejo de Pravia (Asturias). El 25 de mayo de 1542, a los 17 años, tomó el hábito dominico. Cuatro años más tarde, en 1546, estaba matriculado en la universidad de Salamanca. Terminados sus estudios superiores en la universidad, pasó a ejercer el cargo de lector de artes en el Colegio de Santo Tomás de Ávila. Sus biógrafos nos cuentan que en sus clases citaba a Cayetano y a santo Tomás con frecuencia. Pasó a México en 1550, y allí fue nombrado lector de artes. En la Real y Pontificia Universidad de México regentó la cátedra de artes de 1558 a 1561, y de 1570 a 1572. De 1574 a 1576, y de 1580 a 1582 fue sustituto de Bartolomé de Ledesma en la cátedra de prima de teología. En 1582 obtuvo en propiedad esta cátedra, que regentó hasta su muerte, acaecida el 10 de noviembre de 1590. Fue nombrado teólogo del III Concilio Mexicano (1585). De 1586 a 1590 gobernó la Archidiócesis de México, por ausencia de Pedro Moya de Contreras. Estuvo designado obispo de Panamá, cargo que no aceptó.

Sus tareas como teólogo se concretaron en tres campos: *a*) calificador del Santo Oficio, desde el establecimiento de éste en México, en 1571, cuyos dictámenes figuran en el «Expurgatorio de la Inquisición»,

de 1582, con una introducción al conjunto de la obra, de escaso interés doctrinal; *b*) teólogo dictaminador del III Concilio Mexicano, donde figura como coautor del *Parecer de la Orden de Santo Domingo*, sobre la guerra con los chichimecas (de 5 de mayo de 1585), y del famoso dictamen, titulado: *Parescer concorde de todas las Órdenes y Consultores de estos repartimientos* (de 18 de mayo de 1585)[12]; *c*) catedrático de prima, cuyas lecciones sobre la *Summa theologiae*, de santo Tomás de Aquino, relativas a la sagrada Eucaristía, se conservan en el manuscrito 871 de la Biblioteca Nacional de México[13], y *d*) autor de una carta privada, enviada a Felipe II, en descargo de su conciencia, de 8 de diciembre de 1588, sobre los repartimientos de indios para las minas.

Sus principales fuentes teológicas son: la Sagrada Escritura, con gran predilección por el *corpus paulinum;* la tradición de la Iglesia (*traditio*); las principales determinaciones eclesiásticas (especialmente los decretos de los concilios del Laterano, Constanza, Florencia y Trento, cosa lógica por tratar el manuscrito de materia sacramentaria); los testimonios de los Santos Padres (san Agustín y san Ambrosio son los más citados); el uso recibido (*usus receptus*) en la Iglesia, principalmente la liturgia latina; y la razón natural. Esta última, no para demostrar la verdad revelada, sino para declararla y para rechazar los argumentos de los herejes y de los infieles. Se observa, pues, una adecuada jerarquización de los lugares teológicos, conforme a la tradición salmantina sistematizada, pocos años antes, por Melchor Cano.

El lugar concedido a la razón natural, el último en la clasificación de las fuentes o lugares teológicos, ¿significa que Pravia minusvalora el recurso a la filosofía por parte de los teólogos? Para Pravia, la especu-

[12] Fue encargado, por el concilio, de la redacción de la parte del Catecismo, correspondiente al símbolo de la fe, pero no llevó a cabo su cometido. Como se sabe, el Catecismo fue redactado íntegramente por Juan de la Plaza. *Cfr.* Ernest Burrus, «The Auctor of the Mexican Council Catechismus», en *The Americas*, 15 (1958), pp. 171-182.

[13] Parece que mes y medio antes de morir estaba ocupado en preparar este manuscrito para imprenta, ayudado por su amigo, y después cronista, Agustín Dávila Padilla. El manuscrito, tal como lo conservamos, es posterior a su muerte. Uno de los poseedores, de nombre fray Antonio Suazo, lo fechó de su puño y letra en el Colegio de San Luis de México, en la Puebla de los Ángeles, el 5 de septiembre de 1596. Para una descripción del manuscrito: Jesús Yhmoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas (UNAM), México, 1975, pp. 289-290.

lación filosófica o racional no sólo no se ve reducida a la apologética, sino que de hecho tiene un papel relevante en la misma construcción teológica. Además, se manifiesta como un espíritu muy independiente en las lides intelectuales, como un fino analista y –lo que nos parece ahora más importante– firme partidario de la trascendentalidad del *esse* en el compuesto. Se inscribe, pues, en la más genuina tradición tomista, y se distancia de sus maestros salmantinos, no sólo de Báñez, sino –y muy especialmente– de Domingo de Soto, a quien, en cambio, va a citar constantemente como guía teológico. Es preciso reconocerle, por tanto, y mucho más que a sus maestros de la metrópoli, una mente especialmente rigurosa, en las cuestiones metafísicas, y, por el mismo hecho, una coherencia especulativa que sorprendentemente faltó en Salamanca.

Pravia maneja con mucha soltura las nociones metafísicas más complejas y difíciles: los conceptos de sustancia y accidente, de cambio sustancial y accidental, de constitutivo formal de la persona, etc., que demuestra tener muy bien asimilados, y los empleaba con toda espontaneidad en su docencia. Esto indica también, por otra parte, el alto nivel de los alumnos que asistían a sus clases y eran capaces de compartir los largos *excursus* pravianos a los artículos de la *Summa teologiae*.

Fray Pedro elaboró, asimismo, una rica doctrina sobre temas sociales. En 1556 firmó, con el agustino Alonso de la Vera Cruz, el franciscano Juan Focher y otros frailes, un importante dictamen sobre los diezmos, dirigido al Rey, titulado: *Paresçer de los Religiosos*. Este escrito, de especial importancia en la polémica entre las órdenes mendicantes y la jerarquía eclesiástica mexicana, se estima contemporáneo a la *Relectio de decimis* (1554-1555), de Alonso de la Vera Cruz, que provocó el informe de Montúfar a la Inquisición (1558), del cual hemos hablado anteriormente.

El largo *Paresçer*, enviado al Rey en «descargo de vuestra real consciencia y bien destos naturales», resume, al principio, la posición de los obispos, que los frailes critican:

> A lo que alcançamos, los obispos pretenden dar a entender a V.M. y a su Real Consejo que, no pagar estos yndios diezmos, es contra derecho natural, divino y humano, y en gran detrimento de sus ánimas. Y nosotros tenemos por cierto que dar, por ahora, diezmo, es estorbo

> e ympedimento para su christiandad, daño muy notable para sus personas y haziendas, y perjuicio de toda la república.

Los argumentos de los frailes, desarrollados ampliamente a lo largo del escrito, son de carácter sociopolítico: protección de los naturales y de sus haciendas, y el bien político de las posesiones de la Corona. Sin embargo, y esto es lo que latía en el fondo del problema, la discusión tenía que ver más bien con una cuestión eclesiológica, relativa a la organización de la Iglesia en Indias, que con un tema puramente socioeconómico. Sólo interesa resaltar aquí que los religiosos, conscientes de que sin diezmos no podrían ser muy numerosos los clérigos seculares dedicados a los indios, sugerían fomentar al máximo la concentración de los naturales en pueblos o reducciones, donde pudiesen vivir «en policía» y ser convenientemente adoctrinados: «estando juntos los yndios, pocos ministros harán mucho; y estando apartados, muchos harán pocos: y esta es la llave de su buena christiandad».

Pravia fue también firmante del *Parescer de la Horden de Santo Domingo desta Nueva España*[14] sobre la guerra con los chichimecas, presentado al Concilio III Mexicano. Los chichimecas eran unas tribus aguerridas, quizá más antiguas que las aztecas, pobladoras de los actuales estados de San Luis Potosí, Guanajato e Hidalgo, a unos 200 kilómetros al norte y noroeste de la capital. Se pacificaron hacia 1594; pero, antes de su pacífica reducción, principalmente por obra de los jesuitas, costaron mucha sangre a las tropas españolas.

Aunque el dictamen suspende el juicio en espera de más información, pueden advertirse las trazas características del estilo dominicano de plantear las cuestiones morales en América: análisis relativamente abstractos, en términos de estricta justicia; advertencias gravando la conciencia moral; consideraciones en términos de bien común; inclinación a considerar los problemas favoreciendo la posición del más débil; etcétera.

A los pocos días del dictamen citado, las cuatro grandes órdenes religiosas directamente implicadas en la evangelización de Nueva España, y los consultores del concilio, presentaban al III Mexicano un

[14] Edición en J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, Porrúa, México, 1963, pp. 230-232.

Parescer concorde sobre los repartimientos. Este informe, firmado por Pedro de Pravia, resulta de un especial interés, puesto que analiza una de las cuestiones más debatidas a lo largo de los primeros decenios de la colonización americana. La tesis de este *Parescer* es la siguiente: «Los repartimientos de indios en el modo que se hazen son injustos, perjudiciales y dañosos para las ánimas, haziendas, salud y vida de los indios y moralmente es imposible quitar estos inconvenientes haziéndose como se hazen». No se trataba, por consiguiente, una condena de la institución, sino más bien de una crítica a la forma como se aplicaba el repartimiento de los indios. Después de pasar revista a la mala utilización de la institución, los teólogos y consultores establecían una serie de cauciones para reconducir la institución del repartimiento por caminos de legitimación moral: retribución justa del trabajo, establecimiento de días de descanso laboral, vacaciones anuales, posibilidad de recurrir a los tribunales en defensa de sus derechos, inseparabilidad de los matrimonios, etcétera.

En el apéndice de este *Parescer,* sobre los repartimientos para las minas, puede leerse: «no entendemos por do se pueda justificar de hecho» de tal repartimiento; y establece, por tanto, que se prohíban por completo los repartimientos para las minas, por las funestas consecuencias que tienen para los naturales. Este breve dictamen, en el que figura la firma de fray Pedro, tiene su complemento en una carta que Pravia escribió tres años más tarde, el 8 de diciembre de 1588, al rey Felipe II. En tal carta, el teólogo dominico se lamentaba de haber recomendado, años antes, en tiempos del virrey Martín Enríquez (1568-1580), que se hiciera repartimiento para las minas:

> Mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escrebirlo a V.M. Los indios se van acabando a más andar, con pestilencia que casi nunca los deja, y echarlos a las minas y repartirlos por las labranzas y edificios; y venderles vino en sus pueblos, poniendo allí estanco [alusión a las facilidades que se les daba para emborracharse]; y pedirles tributos adelantados, es la mayor parte de su aflición, y que con ella se vayan consumiendo y acabando.

Finalmente, y después de aconsejar que cesasen tales repartimientos, añadía:

> y el remedio más eficaz de todos, después del favor divino, es apartar los indios cuanto fuese posible de la comunicación de los españoles, por las muchas vejaciones que dellos reciben y ponerles en corte una persona que los amparase, tal cual fue el Obispo de Chiapa [Bartolomé de Las Casas] que por mandado de V.M. lo hizo así muchos años.

La propuesta praviana de separar las comunidades de españoles e indios no debe interpretarse como un intento de crear una especie de república autónoma, independiente de las autoridades españolas, sino sólo como un deseo de evitar el mal ejemplo que en algunos casos los españoles daban a los naturales, y protegerles así de las vejaciones que, también en algunas ocasiones, debían sufrir de parte de los colonizadores.

* * *

Tras considerar las aportaciones doctrinales de los tres primeros teólogos americanos de quienes conservamos cursos universitarios, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia, podemos concluir:

a) Los tres mostraron un interés particular por las cuestiones geográficas, históricas y etnográficas del Nuevo Continente y por la psicología de los naturales, y procuraron considerarlas a la luz de los principios teológicos católicos (preparación exigible a los indios para la válida recepción de los sacramentos, según su capacidad; juicio sobre la moralidad de las costumbres sociales precolombinas; discusión sobre la legitimidad del matrimonio de los naturales; valoración sobre los títulos de conquista; licitud de las formas económicas de explotación implantadas por los españoles; capacidad de los indios para tributar los diezmos; etc.).

b) Sus explicaciones académicas muestran, en ocasiones, un nivel superior al que se observa en la metrópoli por esos mismos años, sin excluir las enseñanzas impartidas en la misma Universidad de Salamanca, especialmente en cuestiones de alta metafísica y en algunos temas teológicos más especulativos.

c) Las autoridades doctrinales aducidas son sorprendentemente variadas y numerosas: no sólo escolásticos medievales y teólogos sal-

mantinos, sino también pensadores centroeuropeos, que enseñaban contemporáneamente en Lovaina, en París y en Inglaterra; y de éstos, no sólo se citan las obras impresas, sino incluso los cursos inéditos o reportaciones de clase.

d) Finalmente, se constata que su conocimiento de las tesis luteranas y de otros reformadores, y que su comprensión de la teología tridentina son notables, a pesar de la distancia que les separaba de Europa, y de que los tres teólogos citados tuvieron noticia de los decretos tridentinos cuando ya habían cruzado el Atlántico.

Capítulo XIII

FORMACIÓN Y VIDA CRISTIANA (III). COFRADÍAS DE FIELES. ARTE RELIGIOSO. TEATRO EVANGELIZADOR

1. Introducción

Hemos estudiado en los dos capítulos precedentes las instituciones y medios educativos que se plantearon para la cristianización del indígena y para la formación del criollo, y que, en general, prepararon al habitante de Latinoamérica para su ingreso activo en la sociedad. Sostuvimos que la formación cristiana del americano no acababa al salir de las escuelas. Había, en efecto, una cierta «formación continuada». En concreto, y en el ámbito de la formación espiritual-religiosa y, como veremos, en el de la formación social, los habitantes del Nuevo Mundo recibieron una orientación y ayuda continuada a través de las cofradías, para la práctica religiosa, para su vida espiritual y para el cumplimiento de sus deberes sociales —asistenciales, educativos, benéficos— hacia sus conciudadanos.

A lo largo de su vida, el americano contaba, además, con otros medios que le mantenían cercano los principios e ideales cristianos que había recibido, como las manifestaciones artísticas, tantos plásticas como literarias. En las iglesias —a través de la arquitectura misma y de las obras religiosas pintadas o esculpidas— encontraba el recuerdo continuado de las verdades de su fe. La literatura escrita que circuló y, especialmente, las representaciones teatrales religiosas le llevaban periódicamente a avivar en su memoria los principios de la fe y de la moral, los ejemplos de la vida del Redentor y de su Madre, y las vidas de los santos. En este capítulo veremos esos medios formación continuada cristiana: primeramente las cofradías y después las manifestaciones artísticas cristianas.

2. Las cofradías de fieles

Las cofradías fueron una manifestación del asociacionismo de los laicos. Surgieron en la Europa medieval y se transmitieron a la modernidad occidental con gran vigor, penetrando en el mundo americano. Fueron organizaciones corporativas oficialmente reconocidas por las autoridades competentes [1], cuyos miembros se agrupaban para dar culto a una advocación del Señor o de la Virgen o al santo titular, y para practicar la ayuda cristiana a sus miembros.

Se unían en ocasiones los devotos de una advocación o santo determinado, los que provenían de una zona peninsular determinada —vascos, cántabros, por ejemplo— y también los que pertenecían a una misma profesión u oficio, dando lugar, en este último caso, a las llamadas cofradías gremiales, abundantes en la Península y también en el Nuevo Mundo. En América se establecieron separadamente cofradías para los distintos grupos étnicos, fundándose muy pronto algunas para indios, mientras que las que se dirigen a la atención de los negros fueron algo más tardías.

La cofradía fue clave en el desarrollo de la práctica cristiana a nivel popular, como ha afirmado una estudiosa mexicana del tema, señalando también que se «hace necesario rescatar del olvido una institución que fue muy activa e importante en todos los niveles de la sociedad colonial» [2].

Sus miembros recibían en ella ayuda espiritual —la que llevaba consigo los cultos al patrón, y los cuidados para morir cristianamente junto con los sufragios de misas y oraciones que estaban establecidos—; también recibían e impartían asistencia benéfica, como la atención a los enfermos pobres, el cuidado de los ancianos, la protección de los niños huérfanos y la provisión de la sepultura cuando algún cofrade moría. A través de la cofradía el individuo cumplía con sus deberes de

[1] G. M. Foster, Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica, en *Guatemala Indígena*, 1 (1961, primera época), p. 132.

[2] C. García, «Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu», en *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 3 (México, enero-marzo de 1983), p. 53. Para Foster, la cofradía «como instrumento para la difusión de la nueva fe debió haber jugado un papel muy importante» (*Cofradía y compadrazo...*, cit., p. 134).

buen cristiano, manifestando la caridad con el prójimo y participando en el culto divino. Las cofradías contribuyeron poderosamente al origen y desarrollo de la beneficiencia en el Nuevo Mundo manifestada principalmente en la fundación de hospitales y colegios.

Los derechos y deberes de los socios quedaban especificados claramente en las constituciones u ordenanzas por las que se regían y que recibían la aprobación de la autoridad legítima. La más antigua en España es la cofradía de San Miguel de Soria, cuyos privilegios reales le fueron concedidos por Alfonso VII en 1151. La cofradía de Santa Cristina en Tudela, Navarra, con ordenanzas de ese período, es la hermandad más antigua de tipo religioso y benéfico del que se tiene documentación. Las cofradías de mercantes, de marineros y pescadores de la costa Cantábrica estuvieron bien organizadas en el siglo XII; pueden ser éstas las hermandades profesionales o gremiales más antiguas de España a pesar de que no existe documentación que lo confirme.

La primera cofradía de la Nueva España, según señala Mariano Cuevas, es la de Nuestra Señora, citada por Cortés en las ordenanzas que otorgó en 1529 al hospital de Jesús Nazareno o, como se llamó desde sus comienzos, de Nuestra Señora o de la Limpia Concepción de Nuestra Señora. También Hernán Cortés, en la cláusula número 10 de su testamento, estableció una dotación de fondos para ese hospital «en reconocimiento de las gracias y mercedes que Dios le había hecho en el descubrimiento y conquista de la Nueva España y para su descargo y satisfacción de cualquier culpa o cargo que pudiera gravar su conciencia» [3].

Señala Alfonso María Mora que en Quito ya se conocían las cofradías en 1550, como consta en un acta del cabildo de esa fecha. Al igual que en la Nueva España hubo cofradías para los naturales y otras para los españoles. Deduce Mora que en Perú se debían de conocer antes que en Ecuador, por el impulso que los españoles dieron a la ciudad de Lima, en relación con las restantes ciudades de América del Sur. Sabemos que en Lima la cofradía de San Eloy —de los plateros— recibió sus constituciones en 1597.

Para ingresar en una cofradía era necesaria la aprobación de todos sus miembros reunidos en asamblea. Al frente de ésta había una junta,

[3] A. Lamas, *Seguridad social en la Nueva España*, UNAM, México, 1964, p. 141.

cabildo o mesa, presidido por el rector o preboste, elegido por la asamblea anual entre sus componentes. Asistían al rector en sus funciones el secretario y los mayordomos o tesoreros.

Las cofradías gozaron de unos fondos o bienes propios, que obtenían de las cuotas de los cofrades, de las multas que imponían a los infractores de las constituciones y, en tercer lugar, de las donaciones o legados para obras pías que hacían los hermanos. Algunas gozaron de muchos bienes. Con ellos cubrían los gastos propios del culto del titular [4], promocionaron las obras pías de su fundación, e impulsaron la fundación de centros asistenciales, benéficos, etc. Asimismo, fue una práctica muy difundida la de conceder con estos bienes préstamos a un cierto interés a los cofrades que lo solicitaban [5].

a) *Participación de los cofrades en las ceremonias de culto*

Las cofradías facilitaron el arraigo de las prácticas religiosas. Contribuyeron, de hecho, a que esa práctica perdurase en los reinos americanos hasta la actualidad. Las constituciones determinaban las manifestaciones de culto al patrón que habían de celebrarse. Ordinariamente se establecía una misa solemne en el día de la fiesta; también se señalaban las misas anuales que se tendrían para conmemorar a los cofrades difuntos y a las que deberían asistir la totalidad de los miembros de la cofradía. La participación de los cofrades fue siempre muy numerosa y aportaban todo lo que podían y con agrado para su celebración.

En las misas solemnes se solía tener una homilía centrada en torno a la vida del santo o sobre la advocación titular, para instar a los

[4] Alicia Bazarte Martínez proporciona datos relativos al siglo XVIII: el asiento mayor corresponde —con notable diferencia— a la cera que se empleaba en la capilla y en las procesiones. En las cofradías de pueblos de indios este gasto está casi equiparado con el de pólvora, ya que eran muy aficionados a manifestaciones populares de este tipo. Se encuentran pervivencias actuales de las cofradías de indios en las mayordomías que aún tienen vigor institucional en algunos poblados indígenas, como el de Tzintzuntzán, en México.

[5] Estos préstamos se otorgaban con todas las garantías requeridas por la ley. En el Archivo de Notarías de Ciudad de México se conservan múltiples documentos de este tipo autorizados por la firma del notario. Las que hemos podido comprobar se otorgaban —aun hasta entrado el siglo XVIII— a un 5 % de interés.

asistentes a seguir su ejemplo y avivar su devoción. Al finalizar la misa tenía lugar una procesión por la iglesia, o saliendo al atrio, durante la cual se cantaban himnos al santo titular. Cada cofrade tenía un lugar asignado en la procesión, a la que asistía con luz de vela. Algunos cofrades se encargaban de llevar las andas del santo, o las insignias de la cofradía. La cofradía cargaba con los gastos de cera y pólvora para la salvas, y con los correspondientes al ornato de la capilla y el altar.

La procesión más solemne del año litúrgico era la del Corpus Christi y a ella asistían todas las cofradías establecidas en la diócesis respectiva con sus insignias correspondientes. En España, fue Barcelona la primera ciudad que celebró esta fiesta a comienzos del siglo XIV (en 1319 o 1320). Durante ese siglo y los siguientes se formalizaron los usos y modos que configurarían la praxis de estas procesiones en los distintos reinos peninsulares: desde el desarrollo artístico de las espléndidas custodias procesionales –Toledo, Granada, Sevilla, entre otras– hasta la participación de las autoridades municipales, de los gremios y cofradías, del clero secular y regular. En torno al Corpus se desarrollaron también una serie de piezas teatrales –autos sacramentales– que se representaban para realzar aspectos relacionados con la Eucaristía.

En México hubo procesión del Corpus desde 1524, con la participación de los regidores de la ciudad, y desde la capital se difundió por todas las ciudades y pueblos del virreinato. En 1564, el Ayuntamiento de Ciudad de México propuso hacer el festejo con mucha solemnidad y dejó constancia de su determinación en el acta del cabildo del 17 de abril. La participación de las cofradías fue siempre muy nutrida. A finales del siglo XVII ya eran 85 las cofradías que tenía México y que desfilaban solemnemente con el reglamento de la hermandad llevado en un estuche artístico y el estandarte de la cofradía. El obispo había determinado que las cofradías desfilasen por orden de antigüedad. Los cofrades participaban en otras procesiones, a lo largo del año litúrgico, como las penitenciales de Semana Santa o las celebradas en honor de la Virgen, así la que tenía lugar en Ciudad de México trasladando a su patrona, la Virgen de los Remedios, el 1 de septiembre.

b) *Actividad asistencial de las cofradías*

Las cofradías americanas desplegaron –como lo hacían las peninsulares– múltiples iniciativas de beneficencia, en las que se concretó la

práctica de las obras de misericordia recomendadas vivamente por la Iglesia.

b.1) Ayuda ante la muerte

Entre los fines originales de toda cofradía aparece el de impartir asistencia espiritual a los cofrades en el momento de la muerte y procurar sufragios a los hermanos difuntos. En esta praxis se halla presente la fe en la eterna salvación y en la vida futura. Las constituciones regulaban minuciosamente las exequias que habían de celebrarse por cada cofrade: el número de misas y la participación de los demás cofrades al funeral.

En la patente, como se llamaba el documento que se entregaba a cada cofrade tras su admisión en la cofradía, se copiaban los privilegios que adquiría, entre los cuales solía aparecer la indulgencia plenaria a la hora de la muerte. Todas las cofradías de la Nueva España tenían la obligación de dar santo entierro a sus cofrades y corrían con los gastos de exequias, misas y acompañamiento del cadáver. Veamos cómo lo refleja una de las constituciones de cofradías mexicanas:

> Cuando algún hermano muriese tienen obligación de ir según los avisaren de su entierro no mirando si el tal hermano es pobre o rico, grande o pequeño, sino con humildad acudan a cumplir esta obra de misericordia, considerando cuanto Nuestro Señor nos la encomienda y que por la regla que midiéremos a nuestros hermanos, y como a ellos acudiéremos, así hemos de ser medidos y nos han de acudir y con los más pobres y humildes, descubriéremos más la humildad, que en nosotros hay y el amor que a Dios tenemos; de más que el cofrade que faltare al entierro deberá en conciencia y se le llevarán cuatro reales de pena [6].

Durante la enfermedad la cofradía del Santísimo Sacramento se ocupaba de acompañar el Viático a los enfermos. Los cofrades se encargaban de prepararlo para el sacramento y lo exhortaban a que con-

[6] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. «Cofradías y Archicofradías», caja 44, exp. 1665, citado por Alicia Bazarte.

fesase. En Ciudad de México la archicofradía del Santísimo Sacramento y de la Caridad, fundada el 16 de junio de 1538, en la iglesia del convento de San Francisco, y trasladada en 1544 a la catedral, se ocupaba de esta atención. Posteriormente surgieron, también en la capital de la Nueva España, otras cofradías que compartían este mismo cuidado.

b.2) Cuidado en la enfermedad

La práctica de la caridad con los enfermos hizo nacer en América la institución hospitalaria. Ya en 1503, los Reyes Católicos encargaron al comendador Ovando, de Santo Domingo, que «dedicase especial cuidado en la construcción de hospitales en el Nuevo Mundo». El Primer Concilio Mexicano (1555) dedicó el capítulo 70 de sus cánones a los hospitales, y ordenó que en todos los pueblos hubiera un hospital para los indios pobres del poblado y para los que se encontraran de paso. Casi todos los hospitales contaron con una cofradía que les ayudaba económicamente y mediante el trabajo voluntario de los cofrades. Se encargaban de la atención y alimentación de enfermos y cuidaban también de llamar a los sacerdotes para que les administraran los últimos sacramentos en caso de gravedad.

Los cofrades se ocupaban de estos trabajos por semanas —de ahí que se les llamara los «semaneros»— y, para hacer estos servicios, vestían el hábito del santo de la cofradía. Muchas veces señalaban las constituciones que, durante esos días de servicio los cofrades debían hacer determinadas prácticas de oración y de penitencia. Siempre en México, las cofradías que no estuvieron a cargo de un hospital, mantuvieron camas en los hospitales de la ciudad: así la de San Homobono tuvo dos camas en el hospital de San Juan de Dios; la de la Caridad sostuvo doce camas. Para ingresar el cofrade al hospital había de exhibir su patente y debía estar al día del pago de sus cuotas.

Las cofradías realizaron otras formas de asistencia en la enfermedad, como la de disponer de un enfermero —nombrado por la asamblea de socios— que acudía al domicilio del cofrade que solicitase su ayuda. Una última forma de ayuda en la enfermedad era la llevada a cabo por algunas cofradías que enviaban al domicilio del enfermo «un médico de ciencia y conciencia y aprobado, que les cure en sus enfer-

medades. Un cirujano en la misma forma y todas las medicinas que para ellos fuere necesaria». Es el caso, por ejemplo, de la cofradía de Nuestra Señora de la Bala en el hospital de San Lázaro de México. Si el cofrade quedaba impedido de trabajar, la cofradía le pasaba alguna ayuda de por vida, constituyendo así un interesante precedente de seguro de paro o de invalidez.

b.3) Educación de la mujer y dotación de huérfanas

La educación de la mujer es un campo de promoción social antiguo en el mundo virreinal americano. En México, y tras el primer impulso dado por los religiosos, el inicio de los colegios para la mujer se debió a las cofradías. El primer colegio para criollas establecido en la capital de la Nueva España, el de la Caridad o de las Niñas, se vinculó, ya en una fecha tan temprana como es la de 1538, con la Cofradía del Santísimo Sacramento y de la Caridad. En el siglo XVIII, la Cofradía de Aránzazu establecerá el Colegio de las Vizcaínas, y la Cofradía de Covadonga el Colegio de Covadonga, ambos en la capital de la Nueva España [7].

La dotación de las huérfanas que se educaban en estos colegios y las que recibían educación en los conventos de monjas y no disponían de caudal propio, fue también otro campo concreto de su actividad benéfica. Dotes necesarias para garantizar su futuro, tanto para contraer matrimonio, como para ingresar en un convento. Con esta finalidad, las cofradías recibieron numerosos legados de sus cofrades. La cofradía invertía este capital en algún bien inmueble o lo concedía a préstamo con un interés del 5 %; las rentas así recabadas permitían costear el pago de la dote.

Afirma Alicia Bazarte que, en Ciudad de México, el ramo de las cofradías destinado a dotar huérfanas adquirió una especial importancia, por la necesidad de proveer a la asistencia de las niñas abandonadas, mestizas en su mayoría. A partir del siglo XVII, una de las condi-

[7] J. de Viguerie, *L'institution des Enfants-L'éducation en France 16.º-18.º siècle*, París, 1978, p. 65: expone un hecho similar en la Francia de los siglos XVI-XVIII, en donde las asociaciones de fieles impulsaban la erección de escuelas.

ciones que establecerán los dotantes es que las dotes se concedan en primer lugar a las hijas de los cofrades [8]. Al seguir las cuentas y gestiones de la administración de estas dotaciones, nos encontramos con una minuciosidad que prevé la legalidad y da garantía en todos los pasos que se estipulan. Es un buen reflejo del respeto a los bienes depositados que, en general, las cofradías tuvieron a lo largo del tiempo.

b.4) Función económica

Las cofradías fueron entidades económicas que, como hemos señalado, otorgaron préstamos a personas solventes, dando preferencia a los propios cofrades. Como señala Clara García, en una sociedad sin sistema de crédito oficial, la circulación del capital dentro de los circuitos financieros y comerciales se basó en la fe y la integridad. La cofradía, pues, proporcionaba cierta seguridad económica a sus cofrades. Está por estudiar la entidad de la influencia financiera que tuvieron las cofradías en la América colonial, a través del movimiento de capital que de esta forma circuló en el Nuevo Mundo.

3. El arte y la formación cristiana

En los reinos americanos surgió, tanto en las nuevas ciudades y pueblos, como en aquellas zonas rurales donde aparecieron agrupaciones humanas —en torno a los monasterios, por ejemplo— una producción artística donde aleteaba el espíritu cristiano. Un alto porcentaje de las construcciones y obras de arte que se realizaron fueron de carácter religioso, principalmente iglesias, monasterios; y, en torno a ellas, la

[8] Alicia Bazarte informa de que en la capital de la Nueva España se dotaban anualmente —a fines del siglo XVIII— a 90 huérfanas: de ellas, 33 las dotaba la cofradía del Santísimo Sacramento, y 26 la de Nuestra Señora del Rosario. La cantidad establecida como dote fue la de 300 dólares, cantidad fija durante la colonia —correspondía al sueldo anual de los secretarios y tesoreros de las cofradías— y que perduró hasta 1860, en que las Leyes de la Reforma acabaron con las cofradías. Hubo dos excepciones a esta cantidad: en el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, para niñas indias, se estableció una dote en 100 dólares, y en el Colegio de la Caridad, de 500 dólares.

pintura y la escultura desplegó una gran variedad de posibilidades creativas, reflejando misterios de la fe cristiana y escenas de la vida de santos. Las artes llamadas menores, como la orfebrería, la cerámica, el arte del tapiz a base de plumas de pájaros, del que en México hay ejemplares tan apreciados, los bordados, etc., contribuyeron a la riqueza y variedad de las representaciones religiosas que traían al recuerdo de los americanos los misterios de su fe.

Toda esta producción, como es sabido, se caracteriza por la simbiosis que presenta entre los elementos artísticos de la cultura occidental de la época, y los que aportaron los indígenas que las ejecutaron empleando en muchos casos las técnicas y los modelos que ellos habían conocido de sus mayores. Simbiosis que producirá un arte latinoamericano de gran riqueza y originalidad.

a) *Arquitectura religiosa*

Fue en las Antillas donde se produjeron las primeras obras de arte colonial [9]. A la ciudad de Santo Domingo se trasladó el gótico que vivía en la Península su última etapa, y en este estilo se construyen los edificios tanto religiosos como civiles de la ciudad. La Corona, que seguía el asentamiento de los núcleos urbanos, envió en 1510 desde Sevilla una expedición de canteros y albañiles. Por impulso del obispo Geraldini, que falleció en 1524, se inició la construcción de la catedral primada de las Indias, de estilo gótico, de tres naves, con ábside en la nave mayor, y con espléndida portada renacentista del estilo plateresco que entonces florecía en la Península, portada que es una de las obras maestras de su estilo en España y América. Le sigue en importancia el templo de Santo Domingo, construido entre 1527 y 1537, con una apreciable fachada plateresca. Las iglesias de San Francisco y de la Merced se iniciaron poco después, también con elementos góticos y rena-

[9] Para los datos que siguen remitimos a la excelente síntesis sobre el arte colonial que realiza Enrique Marco Dorta, «América: la nueva frontera del Arte Español», en VV.AA., *Historia General de España y América*, VII. *El Descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos*, Rialp. Madrid, 1982, pp. 767-799, que incluye una seleccionada bibliografía.

centistas. La iglesia de la Compañía será obra tardía del siglo XVIII, por lo que sale fuera ya de la época de nuestro estudio.

Cada una de las ciudades americanas, cabeceras de diócesis, dispondrán de un patrimonio arquitectónico parecido: un templo amplio y digno erigido como catedral y las iglesias de las órdenes religiosas asentadas en el territorio. A esto se añadieron, en el siglo XVII, las iglesias parroquiales y las iglesias o capillas de conventos de religiosas, que constituyeron en muchos casos obras artísticas de notable calidad. Con el pasar del tiempo, los templos se enriquecieron por la construcción de las capillas para el culto de las cofradías.

En las ciudades de la Nueva España se construyen grandes catedrales, iniciadas en general en la séptima década del siglo XVI. Son todas ellas renacentistas aunque con reminiscencias góticas en algunas bóvedas de crucería. Derivadas de la catedral de Jaén, son de planta rectangular con testero plano. Así se proyectó la de México, cambiada más tarde, las de Puebla, Guadalaxara, Mérida de Yucatán y Oaxaca, empezada a construir en 1600.

La catedral metropolitana de México, el templo de mayores proporciones y más monumental construido durante la época colonial en América, fue el arquitecto Claudio de Arciniega. Su cimentación, muy problemática por la condición cenagosa del subsuelo, fue resuelta gracias a una gran obra de ingeniería. Las obras se concluyeron en 1667. La de Mérida es la única de las grandes catedrales renacentistas mexicanas que se construyó íntegramente en el siglo XVI. Los templos de las grandes órdenes religiosas –San Francisco, Santo Domingo, San Agustín, la Merced– se alzaron también a partir del XVI. El siglo XVII será, en México, el siglo de las parroquias y de los conventos de monjas, de estilo barroco. Así, las iglesias de San Lorenzo y de San Hipólito y la iglesia del convento de Jesús María de la capital de la Nueva España, y algo más tardíos los colegios de las Vizcaínas y de San Ildefonso.

En el Incario, las catedrales de Lima y Cuzco pertenecen también a la serie de catedrales renacentistas del Nuevo Mundo. Siguen, como las mexicanas, la planta de la catedral de Jaén. Los proyectos fueron iniciados por el arquitecto trujillano Francisco Becerra, que llegó a Lima en 1582 llamado por el virrey Enríquez, aunque las obras no comenzaron hasta 1592, por el impulso del virrey Velasco. Dañada la de Lima en el terremoto de 1687 y destruida en el de 1746, hubo de ser

reconstruida. La de Cuzco permanece aún hoy y constituye uno de los conjuntos más expresivos de la última etapa del Renacimiento.

En estas ciudades, al igual que en las mexicanas, las grandes órdenes construyen también sus templos. Algunos en estilo renacentista, con algunos elementos góticos, como en la iglesia de Santo Domingo de Lima que conserva aún bóvedas de crucería. Barroco y construido en el siglo XVII es el templo de San Francisco de Lima, con una espléndida fachada. También dotadas de fachadas ricamente decoradas se alzan las iglesias de la Merced y de San Agustín. Dentro del estilo barroco limeño se construyen numerosas iglesias de conventos de monjas, como Santa Rosa de las Monjas o Las Nazarenas. En Cuzco, el templo de Santo Domingo es un curioso ejemplo de construcción superpuesta, en el que el presbiterio descansa sobre un muro de sillares de un edificio prehispánico. Muestras valiosas del barroco cuzqueño son los templos de la Merced, de la Compañía y la iglesia de San Pedro. En la ciudad de Ayacucho, los templos de la Merced y de San Francisco, ambos del siglo XVI, son de estilo renacentista plateresco. Arequipa presenta en sus templos de Santo Domingo, San Agustín y la Compañía interesantes muestras de simbiosis de elementos indígenas en la decoración de sus fachadas.

En Nueva Granada, la actual Colombia, las ciudades de Bogotá, Cartagena de Indias y Tunja presentan también el mismo esquema de templo catedralicio e iglesias de las órdenes religiosas. Es conocido el esplendor de Quito en su arquitectura religiosa. Desde su fundación, en 1534 por Sebastián de Belálcazar, comenzaron las obras artísticas en la ciudad. El templo de San Francisco es una muestra del renacimiento monumental con unas interesantes aportaciones mudéjares que dejará muestras valiosas de artesonado en Ecuador.

Las ciudades americanas, pobladas de templos y coronadas con las torres, enmarcaban el entorno religioso de sus habitantes. También el campo habitado, las zonas rurales, contó con iglesias conventuales que, con sus torres y almenas, anunciaban en un amplio espacio la presencia de Dios entre los hombres. En México, por ejemplo, se encuentran los imponentes conventos agustinos platerescos de Actopan, Acolman, Atononilco el Alto, Yuririapúndaro y Tecapixtla. El convento de los jesuitas en Tepotzotlán, más tardío, es una joya del churrigueresco mexicano. Todos ellos son complejos arquitectónicos imponentes con amplios atrios en los que las necesidades evangelizadoras hicieron sur-

gir las «capillas abiertas» para las celebraciones a los indígenas de la zona, que acudían desde largas distancias, y las llamadas «posas», o espacios angulares techados, para albergar en cada una a un grupo distinto que recibía la instrucción de la doctrina cristiana.

En el virreinato de Perú se dieron también este tipo de construcción de iglesias conventuales con capillas abiertas y «posas» en los atrios, aunque fueron menos monumentales que las novohispanas. Así era la de los franciscanos en Cajamarca, construida hacia 1579; también se empleó esta solución en Perú andino norteño —en la zona del Collao, hoy territorio boliviano—, aunque no se conservan los ejemplares más antiguos del siglo XVI.

b) *Escultura y pintura* [10]

Para facilitar a los recién convertidos la memoria de los misterios de la fe y permitir que todos —también los «cristianos viejos»— participaran en el culto a lo largo del ciclo anual, los templos se completaron con retablos con imágenes o escenas religiosas. No sólo el interior de los templos, también las fachadas de las iglesias americanas se poblaron con imágenes y escenas religiosas llegando a constituir magníficos «retablos de piedra». Constituyen una aportación del Nuevo Mundo a la historia del arte, original y de gran riqueza decorativa. Aquí se llevará a cabo, fundamentalmente, el mestizaje con los elementos y técnicas del arte indígena que aportaron sus ejecutores.

La escultura renacentista antillana refleja en esta primera época una más clara impronta europea. Son notables las esculturas del mausoleo del obispo Bastidas en la catedral de Santo Domingo. La sillería del coro de la catedral (1540), labrada en madera de caoba, tiene relieves y medallones con cabezas clásicas de indiscutible valor. De gran valor artístico es la *Virgen con el Niño*, también en la catedral (1600), obra de estilo premontañesino.

Se conservan pocas pinturas dominicanas. Es muy valiosa la *Virgen de la Antigua*, de la catedral de Santo Domingo, de estilo sevillano.

[10] *Cfr.* los excelentes estudios de: S. Sebastián, J. de Mesa y T. Gisbert, *Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia,* Espasa, Madrid, 1986, 2.ª ed.; y S. Sebastián, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico,* Encuentro, Madrid, 1990.

Tanto las pinturas murales de la capilla del tesoro de la catedral de Santo Domingo, como las de la iglesia de San José, de San Juan de Puerto Rico, que se han descubierto posteriormente, se relacionan con las de los conventos mexicanos del siglo XVI.

En la Nueva España, los primeros ejemplares de escultura religiosa se encuentran en la decoración de portadas y «posas» de los conventos franciscanos de Puebla, de mediados del siglo XVI. Predomina el estilo gótico, la factura plana, que conecta con la técnica de los últimos entalladores de la época mexica. Aparecen elementos indígenas, como la vírgula en los labios de las figuras para significar su palabra o su canto, el águila, símbolo del sol, que aparece en la fachada de Yuririapúndaro, el Chalchihuite o rodete —a veces, con orificio en el centro— que, asociado a gotas de agua, significa el azteca *chalchihuátl*, o agua preciosa; es decir, la sangre que trae a la mente la idea de la Redención. Los especialistas han llegado a identificar en esta producción artística novohispana más de un centenar de elementos mexicas y de la flora y fauna del país, como diversas modalidades de cactus y de maguey. En la capilla de indios de Tlalmanalco, obra maestra en su género, el estilo renacentista se asocia a la factura y a los elementos indígenas. También floreció la escultura en madera policromada, ejecutada por maestros peninsulares en las iglesias de Ciudad de México y Puebla. Posee un retablo notable el convento poblano de Xochimilco, con una Inmaculada de primera categoría hecha en los últimos años del siglo XVI.

En la pintura mexicana colaboraron artistas indígenas. Se conocen algunos nombres, como Marcos Cipac o Marcos de Aquino, pintor del retablo de la capilla de San José de los Naturales de México, hoy desaparecida. Ya en 1539 —según testimonia Motolinía—, artistas indígenas decoraron una capilla del convento franciscano de Tlaxcala. Es muy interesante y valiosa la pintura mural de estilo renacentista, en el convento poblano de Huexotzingo, que representa a los «doce» primeros franciscanos llegados a México adorando la cruz. Los grandes conventos agustinos —Acolman, Actopan, entre otros— tienen colecciones valiosas de pinturas murales decorando diversas salas y claustros. El estilo renacentista va a triunfar en la pintura mexicana a finales del XVI y durante el siglo XVII, gracias a la obra de tres artistas, uno flamenco Simón Pereyns (Perines), Andrés de Concha y el guipuzcoano Baltasar de Echave Orio, que inicia una dinastía de pintores que alcanzará

tres generaciones: autores de cuadros al óleo de estilo romano, sus lienzos se dedicarán en buena parte a fines religiosos y completarán la decoración de iglesias y capillas.

En Perú florece una escultura renacentista de factura indígena de la que el exponente de mayor relieve es el indio noble Francisco Titu Yupanqui (fallecido en 1608), autor de la *Virgen de Copacabana*, que se venera en el famoso santuario de las orillas del lago Titicaca. Se sabe que llegaron a Lima retablos procedentes de Sevilla que se han destruido por sucesivos terremotos. En las ciudades del virreinato peruano se labraron, a su vez, grandes retablos para las iglesias, de los que algunos se han perdido —en concreto en Lima— en los terremotos. Se ha encontrado el precioso retablo de la iglesia de la Compañía del Cuzco. Las ciudades bolivianas de La Paz y Sucre tienen ejemplares valiosos, como la *Virgen de la Candelaria* de la catedral de La Paz que, por su estilo, parece estar relacionada con la escultura renacentista de Sevilla.

En la pintura de los países andinos hay, como en México, una doble línea de producción. De una parte, la elaborada por mano indígena en la que sobresale la técnica mural al temple con que se decoran numerosas iglesias de pueblos del valle del Cuzco y que alcanzan también a las de la zona boliviana del Collao. De estilo renacentista, se nota la mano indígena ejecutora de la obra. Se sabe que los incas conocían diversas técnicas de pintura. En concreto, en 1572, el virrey Francisco de Toledo encargó a pintores indígenas del Cuzco unos lienzos que envió a Felipe II. En ellos estaban representados los incas hasta Huayna Cápac. En uno se representaba la captura de Atahualpa y estaba ilustrado con leyendas explicativas. Pasaron a las colecciones reales y desaparecieron en el incendio que destruyó parte del alcázar de Madrid en 1734.

Además, algunos europeos viven y producen un número considerable de obras en Perú. Así, el hermano jesuita Bernardo Bitti (fallecido en 1610), autor de estilo renacentista que introduce el manierismo romano en el virreinato peruano, pintor de indiscutible calidad como lo muestra el retablo de las iglesias de la Compañía de Juli y de Sucre en Bolivia, y una excelente *Inmaculada* (1578) del Cuzco, de influencia sevillana. A Bitti sucedería en Lima el pintor italiano Alesio que representa el tránsito del manierismo al barroco. Relacionado en Sevilla con Francisco Pacheco, había llegado Alesio a Lima en plena madurez y produjo numerosas obras, entre ellas el retablo de la la capilla de los

Aliaga en la iglesia de Santo Domingo, iglesia que decoró con numerosos frescos; dejó una escuela dirigida por su hijo Adrián Alesio que continuó con su labor pictórica.

Fueron frecuentes los envíos de imágenes y retablos desde Sevilla a la Nueva Granada. Tanto en Bogotá como en Tunja quedan obras de procedencia hispalense, como la *Virgen de la Granada*, de la catedral de Bogotá. También se cultivó la escultura por artistas locales, por ejemplo en los relieves de las *Vírgenes Mártires*, de fines del siglo XVI, que proceden de un convento de Tunja y actualmente se conservan en el Museo de Arte Colonial de Bogotá.

En Quito, Diego Rodríguez es autor de la imagen de san Sebastián (1571), en la que aparece ya la policromía brillante que será característica del estilo quiteño. Diego de Robles, originario de Toledo, realizó, hacia 1586, la imagen de la *Virgen con el Niño* del santuario de Quinche, también de influencia sevillana.

En la pintura, también llega a esta zona norte de los Andes la influencia manierista romana, traída por el pintor Angelino Medoro, que había venido a la corte de Madrid para trabajar en El Escorial. De él se conservan en Tunja dos cuadros de apreciable calidad: una *Anunciación* y una *Oración del Huerto* que pintó en 1598 para una capilla de la catedral. En el *Libro de la Cofradía del Rosario* aparece el nombre del pintor Adrián Sánchez Galque, autor de un lienzo conservado en el Museo de América de Madrid, pintado en 1599, en el que aparecen los caciques mulatos de la provincia de Esmeraldas, don Francisco Arobe y sus hijos, vestidos al uso español de la época, de gran valor histórico y etnológico.

Al recorrer hoy ciudades y pueblos de América latina, el viajero se sorprende de la riqueza artística que permanece a pesar de las catástrofes naturales destructoras. Torres y campanarios en poblados y en zonas rurales manifiestan las creencias arraigadas durante siglos en sus habitantes. Al penetrar en los templos, imágenes talladas y cuadros reflejan con un dramatismo y delicadeza la piedad con que vivieron y participaron en el culto cristiano los que allí vivieron.

4. El teatro evangelizador

La transmisión de los misterios de la fe cristiana se realizó en el Nuevo Mundo con una indiscutible iniciativa. Estuvo presente esta di-

mensión en la obra de los «doce» que llegaron a Ciudad de México y que afrontaron decididamente la conversión de los pueblos que se asentaban en el valle de Anáhuac. Fray Francisco de los Ángeles, su ministro general, les había concedido total libertad para que, una vez llegados a América, considerasen los medios más idóneos para evangelizar a los naturales:

> Otras particularidades que se deberían poner, así en la conversación de unos con otros como en la conversión de los infieles, las dejó de poner ahora, hasta que, viniendo al capítulo general [esto es a la asamblea de la orden que periódicamente se celebraba para estudiar su labor apostólica] con la experiencia que hubiereis tomado, deis parecer de lo que se debe hacer. Y entretanto remítome a vuestra discreción, confiando en la gracia que os comunicará Nuestro Señor, el cual os haya en su guarda.

Las esperanzas del superior franciscano fueron bien colmadas: aquellos «doce», como tradicionalmente se les denomina, respondieron ampliamente a la llamada recibida, y desarrollaron una amplísima labor de almas. Supieron adoptar con libertad de iniciativa los medios que vieron más adecuados para conducir al conocimiento de los misterios de la fe cristiana a los naturales del Nuevo Mundo.

Entre esos medios iniciaron una vía que se convertirá en cauce fecundo de evangelización y que se prolongará hasta nuestros días: el teatro evangelizador. Tenían experiencia en la Península de la eficacia de las representaciones de temas religiosos, como hemos señalado en el capítulo V, epígrafe 7. Eran notables las que se llevaban a cabo alrededor de la fiesta del Corpus Christi.

Se dieron cuenta, además, de la dimensión dramática que los rituales religiosos mexicas tenían entre los aztecas. Había que comunicar con ellos, y la representación era un modo de hacerlo superando, en algunos casos, la barrera de la lengua. Nació en las capillas abiertas de los atrios conventuales y en los recorridos que hacían durante las procesiones. En los atrios de los conventos se construían tablados provisionales donde se representaban piezas breves de historia sagrada. La investigación completa de este tema de tanto interés para la historia de la evangelización americana está aún por hacer. Sólo po-

seemos en la actualidad datos parciales que confirman la importancia del estudio [11].

Motolinía (*Historia de los indios de la Nueva España*, tr. I, cap. 15) habla de la representación formada por cuatro autos que se hicieron el día de San Juan de 1538: *La anunciación de la Natividad de San Juan Bautista, La anunciación de Nuestra Señora, La visitación de Nuestra Señora a santa Elisabet* y *La natividad de San Juan Bautista.* En la Pascua de Resurrección de 1539 se representó el *Auto de la caída de nuestros primeros padres*, con gran magnificencia de decorados. Motolinía nos ha transcrito unas coplillas que los ángeles cantaban para consolar a Eva, cuando le enseñaban a hilar con el huso:

Para qué comía
La primera casada,
Para qué comía
La fruta vedada
La primera casada
Ella y su marido,
A Dios ha traído
En pobre posada
Por haber comido
La fruta vedada.

También nos da noticia Motolinía de otros dos autos: *La conquista de Rodas*, representada por españoles y aztecas, y *La conquista de Jerusalén*, llevada a cabo por los tlascaltecas. De este último auto ofrece largos pasajes en su *Historia de los indios de la Nueva España.*

Una descripción de Agustín de Betancourt, en su *Teatro mexicano*, refleja de modo expresivo lo que debía vivirse en torno a las represen-

[11] J. Kozinska-Frybes, El «Gran Teatro» del Nuevo Mundo, en VV. AA, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI), op. cit.*, pp. 1.435-1.441. La autora afirma que posee numerosa documentación sobre el teatro evangelizador en México y Guatemala; de Brasil posee títulos y unos textos escritos en tupí, castellano y portugués, como el de O misterio de Jesús; en Perú se debían celebrar tantas representaciones que el I Concilio Provincial limense los prohíbe en el interior de las iglesias; de las organizadas por los jesuitas en las misiones guaraníes se conservan inventarios de trajes, descripciones de representaciones y algunos textos, como el *Auto de Adán*, escrito en guaraní, latín y castellano.

taciones religiosas entre los indígenas. Describe así la escenificación de la Pasión, en San José de los Naturales de México: «el que hace el papel "de Cristo" comulga con mucha devoción; acude a ésta y las demás representaciones tan gran concurso que no hay lugar vacío en el patio y azoteas. Es día de mucha ternura y más cuando le dan la lanzada [...]».

Algunas de estas piezas se escribieron en las lenguas indígenas y es una muestra más de la simbiosis artística que en las tierras del Nuevo Mundo se produjo. Fray Andrés del Olmo, franciscano llegado a México, es uno de los primeros autores de este género, con su *Auto del Juicio Final*, en lengua mexica, que condenaba la poligamia, tan frecuente entre los caciques. Martín de Acevedo escribió otra obra en lengua mixteca, y un indio del que desgraciadamente se desconoce el nombre, es autor de una *Adoración de los reyes*, en náhuatl.

Afirma el inca Garcilaso que en el Perú indígena se llevaban a cabo verdaderas representaciones dramáticas. Cita, por ejemplo, que en Potosí, doce mil indígenas asistieron a un *Diálogo de la fe* que organizaron los jesuitas. En esta línea, algunos autores sostienen que la obra *Ollantay*, en quechua es de origen prehispánico y que se conservó por tradición oral, hasta recogerse por escrito en el siglo XVIII.

Se poseen distintas obras de tema religioso escritas en quechua, como *El hijo pródigo*, de Espinosa Medrano. En lengua aymará fue compuesta por un jesuita una comedia en loor de la Virgen. Hubo también piezas bilingües, en quechua y castellano, como un diálogo sobre el Santísimo Sacramento que se representó en Lima. Se pusieron en escena asimismo obras de teatro religioso dirigida a los españoles o «cristianos viejos». En la catedral del Cuzco y ante Gonzalo Pizarro se realizó la primera representación teatral de este tipo. Las cofradías gremiales limeñas ofrecían premios a las mejores obras que se escenificaban el día del Corpus. Han llegado hasta nosotros el *Auto de la Gula*, de Alonso Hurtado (1563), y el *Auto de Abraham*, de Alonso González (1565). En Bogotá, con motivo del concilio convocado por el arzobispo Zapata de Cárdenas, se tuvieron diversas representaciones teatrales.

5. Conclusiones

En este capítulo hemos seguido diversos medios —el asociacionismo cristiano, la producción artística— que mantuvieron en el cristiano

americano –recién converso, o «cristiano viejo»– la memoria de los misterios de su fe y de los principios de la vida cristiana.

a) Al estudiar las cofradías de fieles hemos podido constatar que: 1) las cofradías, difundidas con enorme profusión entre los criollos y entre los indígenas facilitaban la recepción de los sacramentos –entre vivos y también a la hora de la muerte– y animaron a las prácticas de piedad cristiana; 2) los cofrades adquirían unos deberes, exigencias de la caridad cristiana y práctica de las obras de misericordia –como la atención a enfermos y moribundos, asistencia a pobres y desvalidos, resolver la crianza y educación de huérfanos y carentes de medios de fortuna– que, en la medida en que se mantuvieron vivos, facilitaron la vida cristiana en la sociedad americana naciente, e impulsaron importantes iniciativas de beneficencia; funcionaron, asimismo, las cofradías como instituciones pioneras de las medidas de seguridad social, tanto en vida –asistencia al empleado en paro, al que carecía de fortuna y lo demostraba–, como ante la enfermedad y la muerte –precedente incluso de seguro médico y de atención y cuidado, material y espiritual, a la hora de la muerte; 3) por último, las cofradías fueron entidades financieras privadas que, a través de los «censos» o préstamos de capital, impulsaron y actuaron como fuerza motora de la economía colonial.

b) Al contemplar las manifestaciones artísticas que surgieron con abundancia en el Nuevo Mundo, concluimos que: 1) reflejaron el espíritu cristiano de que estaba dotada la sociedad colonial americana; 2) fueron instrumentos eficaces para la evangelización del indígena, como lo manifiesta la simbiosis con que se produjeron muchas de sus obras; además fueron para la «memoria» de los principios de la fe entre todos los habitantes del Nuevo Mundo, también entre los criollos o «cristianos viejos» que allí residieron; 3) manifestaron la iniciativa con que afrontaron la empresa evangelizadora los misioneros llegados a América con esa finalidad; 4) expresaron también la asimilación de los indígenas que, al realizar obras artísticas de distinto género, lo hicieron aportando los elementos de que disponían en su acervo cultural.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

CAPÍTULO I

Para una panorámica general sobre la Iglesia en España en los siglos bajomedievales *vid.* D. Mansilla, «Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI», en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1979, III-1.°, pp. 3-23.

I. Sobre la reforma de la Iglesia en España en los siglos XIV al XVI se encuentra una buena apreciación de conjunto en las obras generales bien documentadas de H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento,* I: *La lucha por el Concilio,* Eunsa, Pamplona, 1972; y del mismo autor, *Il tipo ideale di Vescovo secondo la Riforma Cattolica,* trad. italiana de E. Durini, Morcelliana, Brescia, 2.ª ed., 1985; R. Aubenas y R. Ricard, «L'Eglise et la Renaissance, 1449-1517», en A. Fliche y V. Martin, *Histoire de l'Eglise,* París, 1951, vol. 15 (hay trad. cast. de Edicep, Valencia); R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1980, tomos III-1.° y 2.°, todas las colaboraciones con amplia bibliografía. Para encuadrar el tema en el marco histórico general de los Reinos hispanos son fundamentales las obras de L. Suárez Fernández, «Restablecimiento de la monarquía. El máximo religioso», en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España,* Madrid, 1966, vol. 18. Monografías especializadas y fundamentales para el tema son las de T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado,* BAC, Madrid, 1964; *idem, La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid, 1960; J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* CSIC, Madrid, 1971 (obra fundamental); *idem, La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI,* en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* cit., Madrid, 1979, III-1.°, pp. 211-349; *idem,* «Francisco Jiménez de Cisneros», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 2 (1973), pp. 1.238-1.239.; *idem,* «La Iglesia de Toledo en el tiempo del Cardenal Cisneros (1495-1517)», en *Verdad y Vida,* 49

(1991), pp. 129-398; J. I. Tellechea, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma,* Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica (Roma), Madrid, 1963; J. Goñi Gaztambide, «España y el concilio V de Letrán», en *Annuarium Historiae Conciliorum,* 6 (1974), pp. 154-222; J. Ortega, *Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512),* Roma, 1963; L. Suárez Fernández, *Juan I, rey de Castilla (1379-1390),* Madrid, 1955; *idem,* «Don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo (1375-1399)», en varios autores, *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* Madrid, 1953, IV, pp. 601-627; *idem, Castilla, el cisma y la crisis conciliar,* Madrid, 1960; interesante visión de conjunto en *idem,* «Sentido evangelizador de la Reforma española», en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, vol. I, pp. 153-167; e *idem Los Reyes Católicos,* Rialp, Madrid, 1990, 5 vols., especialmente el volumen titulado: *La expansión de la fe.*

II. La bibliografía sobre la vida mística española y el ansia de reforma, en los siglos XIV y XV, es muy abundante. Como primera aproximación, véase: M. Andrés Martín (dir.), *Historia de la Teología española,* FUE, Madrid, 1983, cap. VI (escrito por Miguel Avilés) y cap. VII (redactado por Melquiades Andrés). También: R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, cit.,* Madrid, 1980, III-2.°, IX parte (escrita por M. Andrés Martín). Sobre la mística flamenca y su influencia en España es clásica la obra de P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI,* trad. cast., FUE, Madrid, 1976. Sobre la mística flamenca en general, *cfr.* los manuales clásicos: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* II. *Le Moyen Age,* Gabalda, París, 1951; J. Leclercq, F. Vendenbroucke y Louis Bouyer, «La spiritualité du Moyen Age», en *Histoire de la spiritualité chrétienne,* Aubier, París, 1961, II. Véanse también las voces correspondientes en el *Dictionnaire de Spiritualité,* Beauchesne, París, 1936 y ss. Véase además: A. Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual,* BAC, Madrid, 1972.

III. Sobre la Inquisición medieval es fundamental la obra de J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age,* París, 1935-1938. Para la Inquisición española, entre los autores extranjeros destaca el documentado estudio de E. Schaefer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus,* Guterloh, 1902; también las obras de H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española,* Madrid, 1983, y *The Inquisition in the Spanish dependencies,* Nueva York, 1908; más recientes las de H. Kamen, *La Inquisición española,* Madrid, 1983, y B. Bennassar, *Inquisición española. Poder político y control social,* Barcelona, 1981. Entre los autores españoles: B. Llorca, *La Inquisición en España,* Madrid, 1980; *idem, Bulario pontificio de la Inquisición española,* Roma, 1949; J. L. González Novalín, «La Inquisición española», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III-2.°, *cit.,* Madrid, 1980, III-2.°, pp. 107-269; una buena información básica se puede encontrar en: A. Márquez, «Inquisición», en *Diccionario de Historia Eclesiástica*

de España, 2 (1972), pp. 1.194-1.199; M. de la Pinta Llorente, «Inquisición», en *Gran Enciclopedia Rialp,* 12 (1979), pp. 766-770; J. Contreras, «Las causas de la fe de la Inquisición, 1550-1700. Análisis de una estadística», en *Simposium interdisciplinario de la inquisición medieval y moderna* (Copenhague, 1978). Las dos obras más recientes y completas son: J. Pérez Villanueva y B. Escandell (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* BAC, Madrid, 1984, vol. I (capital para el estudio de la Inquisición americana; todavía no se ha publicado el segundo volumen); y L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe,* Rialp, Madrid, 1990: cap. II (sobre los orígenes de la Inquisición española).

IV. Sobre los obispos reformados: T. de Azcona, «Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* vol. III-1.°, *cit.,* Madrid, 1979, III-1.°, pp. 115-210; F. Marcos, «Diego de Deza», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 2 (1972), pp. 746-748; A. Huerga, «La potestad de Orden según Diego de Deza», en varios autores, *La potestad de Orden en los escritores eclesiásticos del siglo* XV, Aldecoa, Burgos, 1978, pp. 197-230; L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe,* Rialp («Forjadores de Historia», 16), Madrid, 1990 (especialmente cap. IV, La reforma del clero secular, pp. 121-146); Q. Aldea, «Hernando de Talavera», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 4 (1975), pp. 2.517-2.521; A. Iturbe, «Tomás de Villanueva», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 4 (1975), pp. 2.763-2.765; J. L. Ortega, *Un reformador pretridentino: Don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512),* Roma, 1973; *idem,* «Pascual de Ampudia», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Suplemento (1987), pp. 26-28; L. Gutiérrez Álvarez, «Fray Tomás de Villanueva, mentor espiritual y promotor de las misiones agustinianas en América», en I. Rodríguez Rodríguez (ed.), *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional,* Valladolid-Madrid, 1990, pp. 61-94.

Capítulo II

I. Sobre la reforma monástica en general: proporciona una buena síntesis J. García Oro, *Conventualismo y Observancia,* en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* III-1, BAC, Madrid, 1979, pp. 211-346, con indicación de fuentes y de bibliografía. Completan esta síntesis: J. García Oro, *La Reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos,* Valladolid, 1969; *idem, Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid, 1971; T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y de su reinado,* BAC, Madrid, 1964; J. L. Ortega, *Un reformador pretridentino: don Pas-*

cual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512), Roma, 1973; G. M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros*, Montserrat, 1955; y O. González Hernández, «Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad», en *Hispania Sacra*, 12 (1960).

II. Sobre la reforma en cada una de las órdenes: una visión amplia y valiosa de la acción reformadora en las órdenes estudiadas se encuentran en las obras de L. Suárez Fernández, «Reflexiones en torno a la fundación de San Benito de Valladolid», en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel*, Silos, 1976, pp. 433-445; G. Colombás, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, 1954. Para la reforma franciscana son fundamentales —además de los libros de J. García Oro, citados *supra*— los artículos aparecidos en *Archivo Ibero Americano*, en concreto, el volumen 17 (1957), sobre «Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas de los siglos XIV y XV», que ha roturado el difícil tema, y J. Meseguer Fernández, «El programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general O.F.M.», en *Archivo Ibero Americano*, 21 (1961), pp. 5-51. Para la reforma dominicana: V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939; *idem*, *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941. Sobre la reforma de los agustinos: L. Álvarez, «La Observancia agustiniana de Castilla en el siglo XV: Corrientes espirituales, organización y régimen de vida», en *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, 4 (1973), pp. 63-105; P. Tineo, «Las recolecciones en la España del siglo XVI», en *Scripta Theologica*, 21 (1989), pp. 591-606; y P. Panedas, «La "Forma de vivir los frailes agustinos descalzos" de fray Luis de León. Génesis y contenido», en *Scripta Theologica*, 21 (1989), pp. 607-621.

III. Sobre los movimientos fraticelos o espirituales bajomedievales, véase: G. de París, *Historia de la fundación y evolución de la orden de frailes menores en el siglo XIII*, trad. cast., DDB, Buenos Aires, 1947. *Vid.* también las excelentes introducciones en San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, ed. dirigida por J. A. Guerra, BAC, Madrid, 1991. Para una historia del franciscanismo con posterioridad a Juan XXII, *vid.* St. da Compagnola, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus». Genesi e svilupo di due temi francescani nei secoli XIII-XIX*, Laurentianum/Antonianum, Roma, 1961. Sobre la «cuestión franciscana» y su repercusión en la espiritualidad observante: J. I. Saranyana, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, EUNSA, Pamplona, 1991, cap. I; A. de Zaballa, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XVI*, tesis doctoral Universidad del País Vasco, Vitoria, 1990, cap. II. Sobre la controversia doctrinal en torno a las ideas misionales de los primeros franciscanos que pasaron a América: A. de Zaballa y J. I. Saranyana, «La discusión sobre el joaquinismo novohispano del siglo XVI en la historiografía reciente», en *Quinto Centenario*, 16 (1990), pp. 173-189; *Iidem*, «Francesc

d'Eiximenis OFM (ca. 1330-1409) y su influencia en Nueva España», en *Homenaje al Prof. Dr. Ismael Sánchez Bella,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992; e *iidem, Sobre influencias joaquinitas en la iconografía franciscana-cuzqueña del siglo XVII,* en *Archivum Historicum Franciscanum,* en prensa. En términos más generales, es decir, sobre los movimientos milenaristas y su supuesta influencia en América: L. Gómez Canedo, «La Iglesia en Hispanoamérica y su historiografía. Realidad, nacionalismo y política», en *Tierra Nueva,* 63 (Medellín), pp. 87-96; *idem,* «Aspectos característicos de la acción franciscana en América», en *Actas del II Congreso Internacional sobre «los franciscanos en el Nuevo Mundo»,* Deimos, Madrid, 1988, pp. 441-472; e *idem,* «Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización americana», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1.399-1.409.

IV. Sobre el erasmismo en España, la bibliografía es impresionante, después de la publicación de las dos obras clásicas: M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* lib. IV, epígafe II (BAC, Madrid, 1956, I); y M. Bataillon, *Erasmo y España* (1937), trad. cast. corregida y aumentada, FCE, México, 2.ª ed., 1979. Una información bibliográfica completa puede verse en J. Goñi Gaztambide, «El erasmismo en España», en *Scripta Theologica,* 18 (1986), pp. 145-152, especialmente el último epígrafe: «V. Bibliografía sobre el erasmismo en España».

V. Sobre la supuesta influencia del erasmismo en la evangelización americana, principalmente a través de Zumárraga y otros franciscanos reformados, formulada por M. Bataillon en la obra *supra* referida, *cfr.:* E. Mira Mira, *Estudio histórico-genético de la «Doctrina breve» (1543/44) de fray Juan de Zumárraga,* tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, pro manuscripto; I. Adeva, «Observaciones al supuesto erasmismo de Fray Juan de Zumárraga. Edición crítica de la "Memoria y Aparejo de la buena muerte"», en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Pamplona, 1990, 811-886; A. de Zaballa, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún,* EUNSA, Pamplona, 1990; y C. J. Alejos-Grau, *Juan de Zumárrga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, con bibliografía.

Capítulo III

I. Canarias: para una visión de la historia del archipiélago en los momentos de su conquista véase el documentado estudio de E. Aznar Vallejo, *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526),* Universidad

de la Laguna-Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983. Sobre el descubrimiento y colonización es fundamental el clásico estudio de F. Pérez-Embid, *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellanoportuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, CSIC, Sevilla, 1948; también los trabajos de P. Chaunu, *La expansión europea (siglos XIII al XV)*, Barcelona, 1972; y M. Hernández Sánchez-Barba, *Las tendencias expansivas portuguesas en la época del infante don Enrique*, Madrid, 1960. Datos de interés en F. Morales Padrón, *Sevilla, Canarias y América*, Las Palmas, 1970. Para el estudio de la evangelización de las Canarias, además del clásico José Viera y Clavijo, *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, 5 vols., Santa Cruz de Tenerife, 1941, proporciona una buena síntesis general de la evangelización del archipiélago A. Oliver, «Conquista y evangelización de las Canarias», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1982, II-2.ª, pp. 408-415. Son valiosos los datos recogidos en las voces del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*: «Telde», de M.F. Núñez, y «Rubicón», de L. Tormo. Aportaciones más específicas son las de Vincke, «Comienzo de las Misiones Cristianas en las Islas Canarias», en *Hispania Sacra*, 12 (1959), pp. 193-207; J. Zunzunegui, «Los Orígenes de las Misiones en las Islas Canarias», en *Revista Española de Teología*, I (1941), pp. 361-408; L. Lopetegui, «Las Canarias y la Isla de la Galeta (La Galite), feudo pontificio de D. Luis de España o de la Cerda», en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946), pp. 575-580; I. Omaechevarría, «En torno a las misiones del Archipiélago canario - Un Colegio de misioneros en Ondárroa en el último cuarto del siglo XV», en *Missionalia Hispanica*, 14 (1957), pp. 539-560; T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, BAC, Madrid, 1964: en este excelente estudio del reinado de los Reyes Católicos, aparece una buena síntesis del tema canario en las pp. 656-667; D. de Inchaurbe, *Noticias sobre los Provinciales Franciscanos de Canarias*, S. Cristóbal de la Laguna, 1966; J. Peraza, «El Real Patronato de Canarias», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 30 (1960), pp. 113-174; y A. de la Hera, «El Regio Patronato de Granada y las Canarias», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28 (1957-58), pp. 5-16.

II. Granada: como obra de carácter introductorio, véase C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, Buenos Aires, 1960, 2 vols. Como estudios generales del tema, véase: J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia Social*, Madrid, 1976; A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1978. Un buen estudio del tema es el que en base a una investigación documental seria realiza A. Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, CSIC, Sevilla, 1979. Una síntesis valiosa con documentación inédita en T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, cit., pp. 499-556. Para una visión de conjunto concreta y a la vez abarcando aspectos generales de la situación de los moriscos en la Pe-

nínsula, interesa acudir a: I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*. I. *Los mozárabes,* CSIC, Madrid, 1947-1948, 2 vols.; y R. Gonzálvez Ruiz, «Las minorías étnico-religiosas en la Edad Media española», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1982, II-2, pp. 548-557. Estudios de aspectos específicos de interés: T. de Azcona, «El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana», en *Hispania Sacra,* 11 (1958), pp. 21-64; O. González Hernández, «Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad», en *Hispania Sacra,* 13 (1960), pp. 143-174; J. Goñi Gaztambide, «La Santa Sede y la Reconquista del Reino de Granada (1479-1492)», en *Hispania Sacra,* 4 (1951), pp. 43-80; A. de la Hera, «El Regio Patronato de Granada y las Canarias», en *Anuario de Historia del Derecho español,* 27-28 (1957-58), pp. 5-16; J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos,* CSIC, Madrid, 1971; I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española,* EUNSA, Pamplona, 1990. Sobre las conversiones de los musulmanes españoles y el problema morisco: J. Goñi Gaztambide, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Pamplona, 1990, pp. 195-203. Sobre el influjo de la conquista de Granada en el culto católico: T. de Azcona, «El oficio votivo de Hernando de Talavera, para celebrar la conquista de Granada», en *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992).

III. Sobre la metodología evangelizadora en Canarias y su posible influencia en América, son fundamentales las obras de P. Borges, *Métodos misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI,* CSIC, Madrid, 1960, e *idem, Misión y civilización en América,* Madrid, 1986. Exposiciones generales del tema: P. Borges, «Síntesis histórica de la Evangelización Hispanoamericana (1493-1824)», en *Historia de la Iglesia en Iberoamérica (1492-1824),* BAC, Madrid, 1989; y J. I. Saranyana, «Métodos de catequización», en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX),* BAC, Madrid, 1992.

IV. Aspectos concretos de la evangelización a través de la educación en E. Luque Alcaide, *La Educación en Nueva España en el siglo XVIII,* CSIC, Sevilla, 1970; J. M. Kobayashi, *La Educación como conquista,* El Colegio de México, México, 1985, 2.ª ed.; F. Martín Hernández, *Los Seminarios Españoles. Historia y Pedagogía, I (1563-1700),* Salamanca, 1964; e *idem, Un seminario español pretridentino. El Real Colegio Eclesiástico de San Cecilio de Granada (1492-1842),* Valladolid, 1960. Sobre los catecismos usados en Granada: J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553», en M. A. Ladero Quesada (dir.), *En la España Medieval,* Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 1.051-1.117; J. R. Guerrero, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente,* Madrid, 1979; *idem,* «Catecismos de autores españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)», en *Reper-*

torio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, II, Salamanca, 1971, pp. 225-260; y L. Resines, *Catecismos de Astete y Ripalda,* BAC, Madrid, 1987. Sobre la influencia de la experiencia granadina en América: F. de Zubillaga, «Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los Memoriales del P. Juan de la Plaza S. I.», en *Archivum Historicum Societatis Iesu,* 30 (1961).

V. Sobre los judíos españoles: un estudio general del tema con buena perspectiva y enfoque lo proporciona la obra de B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430-1096,* París, 1960; L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua,* Madrid, 1978; y L. Suárez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media,* Rialp, Madrid, 1980, con amplia y seleccionada bibliografía. También, aunque por el tema del libro se concreta más en la época de los Reyes Católicos y a los inicios y actividad de la Inquisición, da una visión acertada y sólidamente apoyada en las fuentes documentales T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado,* cit., pp. 366-424. Estudio de síntesis amplia y bien centrada en R. Gonzálvez Ruiz, «Las minorías étnico-religiosas en la Edad Media española», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1979, II-2.°, pp. 515-547. Síntesis breves y válidas las de J. Cantera, voz «Judíos», y de N. López Martínez, voz «Judaizantes», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* tomo II, Madrid, 1972. De éste último es especialmente importante: N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica,* Burgos, 1954, con particular referencia a las persecuciones sufridas por los judíos. También son interesantes, con relación a las persecuciones y posterior expulsión: L. Suárez Fernández, «Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión», en *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992), pp. 27-38; y N. López Martínez, «Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV. Ambientación y principales escritos», en *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992), pp. 39-70. Estudios documentados que aportan luces sobre el tema de la evangelización de los judíos son los de: Francisca Vendrell, «La política proselitista del Rey D. Fernando I de Aragón», en *Sefarad,* 10 (1950), pp. 349-366; *idem,* «La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón», en *Sefarad,* 13 (1953), pp. 87-104; J. M. Millás Vallicrosa, «San Vicente Ferrer y el antisemitismo», en *Sefarad,* 10 (1950), pp. 182-184; B. Llorca, «San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los judíos», en *Razón y Fe,* 152 (1955/II), pp. 277-296. Sobre las polémicas antijudías, de carácter puramente dialéctico-doctrinal, además de los estudios de N. López Martínez, ya citados, *cfr.:* J. R. Díez Antoñanzas, «Las polémicas antijudías en la época de la transición (siglos VIII-IX). Evancio de Toledo, Alvaro de Córdoba y Samuel el Marroquí», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia,* XVIII (Pamplona, 1990), pp. 137-220, con buena bibliografía también para la baja Edad Media.

CAPÍTULO IV

I. Sobre la educación medieval proporciona una buena panorámica y recoge información bibliográfica el estudio citado de J. Verger, «Universités et écoles médiévales de la fin du XIe a la fin du XVe siècle», en G. Mialaret et J. Vial, *Histoire Mondiale de l'Education,* I. *Des origines à 1551,* París, 1981, pp. 281-309. Se puede acudir también a una obra del mismo A.: J. Verger, *Les universités au Moyen Age,* París, 1973. Fundamental la obra de M.ª A. Galino, *Historia de la Educación. Edades Antigua y Media,* 2.ª ed., Gredos, Madrid, 1973.

II. Una información sintética valiosa sobre el panorama universitario español en la baja Edad Media y el Renacimiento, la proporcionan: F. Martín Hernández, «Enseñanza y universidades españolas del siglo XI al XIV», en Fliche-Martín (eds.), *Historia de la Iglesia,* ed. castellana, Edicep, Valencia, 1974, XIV, pp. 636-662; él mismo hace un resumen del contenido en la voz «Universidad», en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 4 (1972), pp. 2.605-2.612. También A. Huerga, «La "Ciencia española" desde 1250 a 1450», en A. Fliche y V. Martín (eds.), *op. cit,* IV, pp. 673-696. *Vid.,* asimismo, la síntesis elaborada por J. Fernández Conde y A. Oliver, «Cultura y pensamiento religioso en la Baja Edad Media», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1982, II-2.°, pp. 180-248. Valiosos son los estudios de V. Beltrán de Heredia, «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», en *Miscelánea Beltrán de Heredia,* Salamanca, 1972, I, pp. 19-58. Para ampliar el tema se encontrará una buena información bibliográfica en J. Goñi Gaztambide, «Boletín bibliográfico sobre Universidades, Colegios y Seminarios», en *Hispania Sacra,* 9 (1956), pp. 429-447; y A. García y García, «Bibliografía de historia de las universidades españolas», en *Repertorio de la Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España,* 7 (1979), pp. 599-627. Para las universidades españolas se puede acudir a F. C. Sainz de Robles, *Esquema de una historia de las universidades españolas,* Madrid, 1944; más amplia y documentada es la conocida obra de C. Ajo y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días,* Madrid, 1957, vols. I-III.

III. Trabajos específicos sobre la universidad de Salamanca: Fuentes editadas relativas a la universidad de Salamanca: V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la universidad de Salamanca,* universidad de Salamanca, Salamanca, 1966-1967, 3 vols.; *idem, Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600),* Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970, vol. I. Estudios históricos sobre la universidad: V. Beltrán de Heredia, «Los orígenes de la universidad de Salamanca», en *Miscelánea Beltrán de Heredia,* Salamanca, 1972, I, pp. 59-102. Sobre la vida colegial en Salamanca, *cfr.* L. Sala Balust, *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la universidad de Salamanca,* edición crítica, Universidad

de Salamanca, Salamanca, 1962-1966, 4 vols.; A. Riesco Terrero, *Proyección histórico-social de la universidad de Salamanca a través de sus colegios (siglos* XV *y* XVI*)*, universidad de Salamanca, Salamanca, 1970; F. Martín Hernández, «El colegio universitario español, centro de formación y de reforma clerical», en V. Fliche y V. Martín (eds.), *Historia de la Iglesia,* trad. cast., Valencia, 1974, XVII, pp. 620-631; y J. L. Espinel, *San Esteban de Salamanca. Historia y guía. Siglos* XIII-XX, Editorial San Esteban, Salamanca, 1978.

IV. Estudios monográficos sobre la universidad de Alcalá: J. Urriza, *La preclara Facultad de Artes y Filosofía,* Madrid, 1942; A. de la Torre, «La Universidad de Alcalá. Datos para su historia», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 20 (1908), pp. 48-71 y 411-423; 21 (1909), pp. 261-285 y 405-433; R. S. Lamadrid, «Para la historia de la Universidad de Alcalá. Las cátedras de cánones durante el siglo XVI y XVII», en *Archivo Teológico Granadino,* 5 (1942), pp. 1-29; V. Beltrán de Heredia, «La Facultad de Teología en la Universidad de Alcalá», en *Miscelánea Beltrán de Heredia,* Salamanca, 1973, IV, pp. 61-158; *idem,* «Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá», en *ibid.,* IV, pp. 159-174; *idem,* «La preclara Facultad de Artes de la Universidad de Alcalá», en *ibid.,* IV, pp. 175-190; *idem,* «Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá», en *Ciencia Tomista,* 16 (1917), pp. 346-360; 17 (1918), pp. 43-46. Sobre la teología alcalaína: A. Huerga, «La teología en la Universidad de Alcalá (1508-1515)», en V. Fliche y V. Martín (eds.), *Historia de la Iglesia,* trad. cast., Valencia, 1974, XVII, pp. 585-616.

V. Sobre la teología española de los siglos XV y XVI, *cfr.* las excelentes síntesis: A. Huerga, «Escolástica», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* 2 (1972), pp. 810-849; M. Andrés Martín, «La teología española a fines del siglo XV», en varios autores, *La potestad de orden en los escritores eclesiásticos españoles del siglo* XV, Eds. Aldecoa («Teología del Sacerdocio», 10), Burgos, 1978, pp. 7-29; y J. Goñi Gaztambide, «El conciliarismo en España», en *Scripta Theologica,* 10 (1978), pp. 893-928. Obras de carácter general, de consulta imprescindible, son: M. Andrés Martín, *La teología en el siglo* XVI, BAC, Madrid, 1976-1977, 2 vols. (especial interés tiene la colaboración de M. Avilés, en el primer tomo); e *idem* (dir.), *Historia de la teología española,* FUE, Madrid, 1983 y 1987, 2 vols. Para la influencia de la teología española en América: V. D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* Salamanca, 2.ª ed., 1951; D. Ramos-Lissón, «El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto», en varios autores, *Ética y teología ante la crisis contemporánea,* EUNSA, Pamplona, 1980, pp. 215-22; M. A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de fr. Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521),* Instituto Pontificio de Teología O.P., Madrid, 1983; A. Ortega, «El humanismo salamantino en la conquista de América», en varios autores, *Humanismo cristiano,* Caja de Ahorros, Salamanca, 1989, pp. 135-195;

J. Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1989; y H. Cobo Cobo, *Valoraciones jurídico-sociales de la Iglesia en tiempo de la Colonia en favor del indígena americano,* Ibarra (Ecuador), 1990. Sobre los primeros pasos de la Escuela de Salamanca, especialmente sobre el giro tomasiano de Pedro de Osma, *cfr.* K. Reinhardt, *Pedro de Osma y su Comentario al Símbolo «Quicumque»,* Joyas Bibliográficas (col. «Estudios y Ensayos»), Madrid, 1977; A. García y García y V. Múñoz Delgado, «La "Suma" de Pedro de Osma sobre "La Política" de Aristóteles», en *Celtiberia,* 61 (1981), pp. 87-110; J. Goñi Gaztambide, «Un tratado inédito de Pedro de Osma: "De officio militis"», en *Revista Española de Teología,* 43 (1983), pp. 181-191; y R. Hernández (ed.), *Juan López de Salamanca-Pedro Martínez de Osma: La confesión y las indulgencias. Prerreforma y Tradición,* San Esteban, Salamanca, 1978. Sobre la teología de Torquemada, *cfr.* N. López Martínez, «Las "Reglas Magistrales" de Juan de Torquemada († 1468)», en varios autores, *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis,* EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 461-477; y R. Hernández, «El Cuerpo místico de Cristo en la eclesiología de Juan de Torquemada», en VV. AA., *Hispania Christiana,* cit., pp. 479-497.

VI. Sobre la influencia de las ideas educativas peninsulares en la evangelización americana, *cfr.*, entre otros: P. Cerezo, *La influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano,* en L. Pereña (ed.), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la Conquista de América,* CSIC (CHP), Madrid, 1984, pp. 551-596; y E. Luque Alcaide, *La Educación en la Nueva España,* CSIC, Sevilla, 1970.

Capítulo V

I. Sobre la labor de catequesis en general proporciona una buena síntesis Ch. Hezard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'a nos jours,* París, 1900. Además, *cfr.* las voces correspondientes de las enciclopedias: E. Mangénot, «Catéchisme», en *Dictionnaire de Theologie Catholique,* II (1923) col. 1895-1968; G. Bareille, «Catéchése», en *ibidem,* col. 1877-1895; C. Testori, «Catechismo», en *Enciclopedia Cattolica,* III, Roma, col. 1118-1125; J. Tusquets, «Catequesis», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* I (1972), pp. 385-387. Proporcionan buenas perspectivas, a pesar de su carácter puramente introductorio, la obra de D. Llorente, *Tratado elemental de pedagogía catequística,* Valladolid, 1948; A. Etchegaray, *Storia della catechesi,* Roma, 1965; y C. E. Roy, *Méthode pédagogique de l'enseignement du Catéchisme,* París, 1935.

II. Estudios más especializados sobre la catequesis en la época y ámbito que nos ocupan: J. Sánchez Herrero, «La literatura catequética en la Península Ibérica. 1263-1553», en M. A. Ladero Quesada (ed.), *En la España Medieval,*

Universidad Complutense, Madrid, 1986, 2 vols., pp. 1051-1117; *idem*, «La Enseñanza de la Doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV, en *Archivos leoneses*, 30 (1976), pp. 146-183; *idem* «Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI, en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 237-271; J. I. Saranyana, «Sobre el origen y la estructura del "Catecismo" de Fray Pedro de Córdoba (Ediciones de 1544 y 1548)», en varios autores, *Hispania Cristiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis*, EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 567-593; A. Huerga, «Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 51 (1968), pp. 299-345; J. R. Guerrero, «Catecismos de Autores Españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 2 (siglos IV-XVI), Salamanca, 1971, pp. 225-260; *idem*, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, 1969, 355 pp.; L. Resines (ed.), *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*, BAC, Madrid, 1987, 451 pp.; F. de Meneses, *Luz del alma cristiana*, estudio preliminar y edición de I. Velo Pensado, Salamanca, 1978, pp. 798; J. M. Giménez, *Un catecismo para la Iglesia universal*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 239; M.ª G. Crespo Ponce, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia» de Fray Pedro de Córdoba, O.P. († 1521)*, EUNSA, Pamplona, 1988, 199, pp. 199; J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, I, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1984, 744 pp.; *idem*, «Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del siglo XVI», en *Teología* (Buenos Aires), 18 (1981), pp. 41-103; J. M. Riera Sans, *Estudio genético-histórico de los instrumentos pastorales de Fray Alonso de Molina (1546 y 1565) Una hipótesis sobre sus fuentes teológicas*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1988 (pro manuscripto); e *idem*, «La actividad pastoral de Fray Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a sus fuentes teológicas», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 19 (Pamplona, 1991), pp. 473-531. Sobre las influencias de la homilética talaveriana, *cfr.* O. González Hernández, «Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad», en *Hispania Sacra*, XII (1960), pp. 143-174; T. de Azcona, «El tipo ideal de Obispo en la Iglesia española», en *Hispania Sacra*, 11 (1958), pp. 21-44.

III. Sobre las disposiciones sinodales hispánicas bajomedievales, es imprescindible la consulta de A. García y García (ed.), *Synodicon Hispanum*, BAC, Madrid, 1981; vol. I: «Galicia», Madrid, 1983; vol. II: «Portugal», Madrid, 1984; vol. III: «Astorga, León y Oviedo», Madrid, 1987; vol. IV: «Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora», Madrid, 1990; vol. V: «Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia».

IV. Sobre los confesionarios, devocionarios, libros de espiritualidad y sermonarios, proporcionan una perspectiva general los capítulos de J. Fernández Conde y A. Oliver, «Cultura y pensamiento religioso en la Baja Edad Media»; de J. Fernández Conde, «Religiosidad popular y piedad culta», e *idem*, «Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma», en R. García-Villoslada (dir.) *Historia de la Iglesia en España*, II-2.°, BAC, Madrid, 1982, pp. 175-253; 289-357 y 417-462; y el de J. L. González Novalín, «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano», en *ibidem*, III-1.°, Madrid, 1980, pp. 351-384. Un buen enfoque lo proporcionan los capítulos correspondientes de la obra de M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 1976, I, pp. 197-217, 348-426; y Madrid, 1977, II, pp. 460-507. Véase también J. Calveras, «Los "Confesionales" y los Ejercicios de San Ignacio», en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 17 (1948), pp. 51-101; A. Gutiérrez, «El "confesionario" de Bartolomé de las Casas», en *Ciencia Tomista*, 102 (1975), pp. 249-278; R. Ricard, «Nota sobre la influencia de San Antonino en el mundo hispánico, España, Portugal, México», en *Archivo Iberoamericano*, 26 (1942), pp. 69-72; *idem*, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. cast., FCE, México, 2.ª ed., 1986; M. Herrero García, *Sermonario Clásico*, Escelicer, Madrid-Buenos Aires, 1942; J. Rubio, «Notas sobre libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500-1530», en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 25 (1956), pp. 317-328; A. Cañizares Llovera, «La predicación española en el siglo XVI», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 6 (Salamanca, 1977), pp. 189-266; E. J. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz, I Spanish writings, I: Sermons, coounsels, letters and reports*, Jesuit Historical Institute/St. Louis University, Roma/St. Louis (Missouri), 1968, pp. 1-75; M. Olimón Nolasco, «Teología y predicación de Fray Alonso de la Vera Cruz (México, 1555)», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, II, pp. 1.237-1.251; y P. O'Callaghan, «Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Vera Cruz O.S.A.», en *ibidem*, pp. 1.221-1.235. Sobre los primeros libros de espiritualidad impresos en América: *cfr.* C. J. Alejos-Grau, *Fray Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México, 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

V. Sobre el teatro religioso español bajomedieval y renacentista: una visión de conjunto en J. Fernández Conde, «Religiosidad popular y piedad culta», VIII. «El teatro religioso», en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1982, II-2.°, pp. 339-349; J. L. Alborg, *Historia de la Literatura Española - Edad Media y Renacimiento*, Gredos, Madrid, 2.ª ed., 1970, pp. 177-221. Véase también A. D. Devermond, *Historia de la literatura española*, trad. cast., Barcelona, 1973, I. Al libro clásico de A. F. Schack, *Historia de la*

literatura y del arte dramático en España, trad. de E. de Mier, Madrid, 1885, tomo I, debe añadirse el estudio fundamental de R. O'Donovan, *The Liturgical Drama en Medieval Spain,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1958; y F. Lázaro Carreter, *Teatro Medieval,* Odres Nuevos, Valencia, 1958. Sobre el «Auto o Representación de los Reyes Magos»: R. Menéndez Pidal, «Auto de los Reyes Magos», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* IV (1900), pp. 453-463; e *idem, Poema de Mío Cid y otros monumentos de la primitiva poesía española,* Madrid, 1919, pp. 183-191. Estudios más recientes son los de: R. Lapesa, «Sobre el Auto de los Reyes Magos: sus rimas anómalas y el posible origen de su autor», en *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria,* Madrid, 1967, pp. 37-47; G. Díaz-Plaja, «El Auto de los Reyes Magos», en *Soliloquio y coloquio. Notas sobre lírica y teatro,* Madrid, 1968, pp. 53-71; J. M. Regueiro, «El "Auto de los Reyes Magos" y el teatro litúrgico medieval», en *Hispanic Review,* 45 (1977), pp. 149-164. Para el teatro religioso en los reinos orientales de España es un buen estudio el de M. de Riquer, *Historia de la Literatura Catalana,* Barcelona, 1964, III.

Capítulo VI

I. Fuentes (crónicas testificales) para el estudio etnográfico de las culturas precolombinas, redactadas en los primeros momentos de la conquista:

a) Antillas: H. de Colón, *Historia del Almirante,* ed. de L. Arranz, Historia 16, Madrid, 1984 (contiene la *Relación,* de Ramón Pané).

b) Mesoamérica: B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* ed. de M. León-Portilla, Historia 16, Madrid, 1984, 2 vols.; T. de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España,* ed. Cl. Esteva, Historia 16, Madrid, 1985; B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* ed. de J. C. Temprano, Historia 16, Madrid, 1990, 2 vols.; D. de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán,* ed. de M. Rivera, Historia 16, Madrid, 1985; *Popol Vuh,* ed. de C. Sáenz de Santa María, Historia 16, Madrid, 1988.

c) Incario: P. Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú,* ed. C. Sáenz de Santa María, Historia 16, Madrid, 1986; *idem, El señorío de los incas,* ed. M. Ballesteros, Historia 16, Madrid, 1985; C. de Molina y C. de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas,* ed. de H. Urbano y P. Duviols, Historia 16, Madrid, 1989; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* ed. de J. Alcina Franch, Historia 16, Madrid, 1987; *idem, De procuranda indorum salute,* ed. crítica bilingüe por L. Pereña *et al.,* CSIC («Corpus Hispanorum de Pace»), Madrid, 1984 y 1987, 2 vols.; y G. de la Vega, *La Florida del Inca,* ed. de S. L. Hilton, Historia 16, Madrid, 1986.

d) Culturas chipchas: Juan Rodríguez Freyle, *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* (redactada entre 1636 y 1638), ed. de J. Delgado, Historia 16, Madrid, 1986.

II. Fuentes catequéticas, con abundante información sobre las costumbres precolombinas: M. A. Medina (ed.), *Doctrina cristina para instrucción de los indios, por Pedro de Córdoba, México 1544 y 1548,* Editorial San Esteban, Salamanca, 1987; y J. G. Durán (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* UCA, Buenos Aires, 1984 (vol. I) y 1990 (vol. II). Durán reproduce, en el segundo volumen de sus *Monumenta,* algunos documentos pastorales de especial interés para conocer las costumbres religiosas del Incario, incorporados a los instrumentos catequéticos del III Limense: *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad; Supersticiones de los indios sacadas del Segundo Concilio Provincial de Lima (1567); y Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo de Ondogardo.*

III. Una descripción pormenorizada de la vida religiosa precolombina en: varios autores, *Die Religionen des alten Amerikas,* Stuttgart, 1961 (*Die Religionen der Menschheit,* VII); y M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia de América,* I. *América indígena. Descubrimiento,* Alhambra, Madrid, 1981 (más centrado en los elementos culturales que en los religiosos). Descripciones parciales: H. Berlin, *Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México,* Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte (Beiträge zur Mittelamerikanischen Völkerkunde), Hamburg, 1957 (sólo Mesoamérica); P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas. (Conquista y colonia),* trad. Albor Maruenda, UNAM, México, 1977 (sólo región andina; actitud beligerante del autor); M.ª L. Rivara de Tuesta, «Dios, mundo y hombre en la cultura prehispánica (incaica)», en *Análisis,* XVII, 35-36 (Bogotá, 1982), pp. 35-57; M. Ballesteros Gaibrois (dir.), *Cultura y religión de la América prehispana,* BAC, Madrid, 1985 (de especial interés las colaboraciones de G. Vázquez Chamorro [región azteca] y M.ª C. Bravo Guerreira [región incaica]). *Vid.* también: M.ª C. Bravo Guerreira, «El clero secular en las doctrinas de indios del Virreinato del Perú. Siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y teología (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 627-642; E. Puig Tarrats, «El sermonario peruano titulado: «Tratado de los evangelios...» de Francisco de Ávila (1573?-1647)», en *ibid.,* pp. 985-1.005; y R. Moreno de los Arcos, «La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI al XIX)», en *ibid.,* pp. 1471-1484; X. Pikaza, «Religión pagana y conversión cristiana en el antiguo Perú. (Aportaciones del Padre Martín de Murúa)», en L. Vázquez Fernández (dir.), «Presencia de la Merced en América. Actas del I Congreso Internacional», Revista *Estudios* (tirada aparte), Madrid, 1991, pp. 489-593. Sobre sincretismos religiosos: J. I. Saranyana, *Teología profética americana,* EUNSA, Pamplona, 1991, cap. IX: *Fenómenos de*

religión yuxtapuesta en el Incario. Véase además, con excelentes testimonios traducidos a la lengua castellana, el texto auxiliar n.º 1 del *Documento de consulta* de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM, *Memoria indígena: mexica, maya-quiche, quechua y caribe, 500 años después*, Bogotá, 1991). Por la información que aportan, son muy interesantes dos manuales de inquisidores, del siglo XVII: G. de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca. Y una instrucción y práctica... para el conocimiento, inquisición y extirpación de dichas idolatrías y castigo de los reos,* Viuda de Bernardo Calderón, México, 1656 (el original es de 1629. Hay edición reciente: Ediciones Fuente Cultural, México, 1953); y F. de Ávila Padilla, *Dioses y Hombres de Huarochirí,* ed. de P. Duviols, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966 (hay también una edición mexicana, México, 1975). Duviols ofrece un valioso *Estudio bibliográfico: Francisco de Ávila extirpador de la idolatría.* Se han editado ya algunos procesos contra indios por hechicería o idolatría, llevados a cabo por el Provisorato, que facilitan muchos datos sobre las costumbres primitivas de los amerindios. *Cfr.* P. Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII,* Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cuzco, 1986; y A. de Zaballa, «Perspectivas éticas de los procesos del Tribunal de Naturales. Un proceso del Provisorato de Michoacán (1737)», en *Actas del VII Simposio de Teología Histórica,* Valencia (en prensa), con importantes referencias documentales.

IV. Sobre la importancia y significación teológica del neologismo «inculturación», *cfr.* CELAM, *Documento de consulta. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Bogotá, 1991, II.ª parte; y D. Castrillón Hoyos, «Ante el reto de una nueva evangelización», en varios autores, *Evangelización y teología (siglo XVI),* cit. *supra,* pp. 1.545-1.557.

Capítulo VII

I. Una visión panorámica general, de carácter introductorio: L. Lopetegui, «La Iglesia española y la hispanoamericana de 1493 a 1810», en R. García-Villoslada, *Historia de la Iglesia en España,* BAC, Madrid, 1980, III-2.º, pp. 363-441; H. Pietschmann, «Die Kirche in Hispanoamerika. Eine Einführung», en W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika,* I. *Mexiko 1555-1897,* Schöningh, Paderborn-München, 1984, pp. 1-48; V. Vázquez de Prada, *La evangelización española en América,* s/Ed., Zaragoza, 1984; J. Heras, *500 años de fe. Historia de la evangelización en América Latina,* Editorial Sin Fronteras, Lima, 1985; y J. I. Saranyana, «Evangelización en América española (siglo XVI)», en *Gran Enciclopedia*

Rialp, Suplemento A-Z, Madrid, 1987, cols. 706-713. Véase también A. Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo* XIX. *Hemisferio sur*, BAC, Madrid, 1966; y L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo* XIX. *México. América Central. Antillas*, BAC, Madrid, 1965 (estudios todavía válidos, a pesar de su antigüedad). Para México, *cfr*. especialmente la excelente presentación general de: C. Alvear Acevedo, *La Iglesia en la historia de México*, Jus, México, 2.ª ed., 1988. La fuente principal para conocer los documentos pontificios es: J. Metzler (ed.), *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis. 1493-1592*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 2 vols.

II. Sobre las primeras diócesis y jerarquía americana es imprescindible la consulta de: P. Castañeda Delgado y J. Marchena Fernández, «La jerarquía de la Iglesia en Indias: 1504-1620», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo* XVI*)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 299-346. *Cfr*. también la excelente panorámica presentada por A. Huerga, «Las órdenes religiosas, el clero secular y los laicos en la evangelización americana», en *ibidem*, pp. 569-602, y el coloquio que siguió a esta ponencia (pp. 605-615); y A. García y García, «Organización territorial de la Iglesia», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos* XV-XIX*)*, BAC, Madrid, 1992, I, pp. 139-154. *Vid*. también sobre el primer obispo americano: A. Huerga, *La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo*, Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce, 1987. *Cfr*. también C. E. Mesa, «Primeras diócesis novogranadinas y sus prelados», en *Missionalia Hispanica*, 95/96 (1975), pp. 113-164.

III. Una primera aproximación a las órdenes religiosas misioneras, con excelente bibliografía: P. Borges, «La Iglesia y la evangelización», en D. Ramos (dir.), «El descubrimiento y la fundación de los Reinos ultramarinos. Hasta fines del siglo XVI, en *Historia General de España y América*, Rialp, Madrid, 1982, vol. VII, pp. 645-663. *Vid*. también: P. Borges, *Las Órdenes religiosas*, en *idem* (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos* XV-XIX*)*, cit., I, pp. 209-244. *Cfr*. también P. Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*, EUNSA, Pamplona, 1990; A. Tibesar, *Comienzos de los franciscanos en el Perú*, trad. cast., Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, Iquitos, 1991. Véase también las Actas de los congresos: P. Castañeda (dir.), *Sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Editorial Deimos, Madrid, 1987, 1988 y 1991, 3 vols; y las *Actas Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Editorial Deimos, Madrid, 1988, 1990 y 1991, 3 vols.

IV.1) Sobre la Inquisición en América y a modo de introducción general, es fundamental la obra de J. Pérez-Villanueva y B. Escandell (dir.), *Historia*

de la Inquisición en España y América, BAC, Madrid, 1984, con referencias bibliográficas. Otra buena bibliografía general la proporciona I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española,* EUNSA, Pamplona, 1990, pp. 15-16. Una visión complexiva en: E. Luque Alcaide, «La inquisición», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xix),* cit., I, pp. 299-319. 2) Sobre la Inquisición episcopal y monástica: I. Clendinnen, «Reading the inquisitorial Record in Yucatán. Factor or Fantasy?», en *The Americas,* 38 (Washington, 1981-1982), pp. 327-345; R. E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial,* Porrúa Turanzas, Madrid, 1985; *idem, Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543,* FCE, México, 1988; *idem La Inquisición en Nueva España-siglo xvi,* México, 1981; A. Huerga, *La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo,* Universidad Católica, Ponce, 1987, pp. 167-247. Ediciones de procesos: *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco, 1539,* México, 1910; *Procesos de indios idólatras y hechiceros, 1536-1547,* México, 1912; F. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565,* México, 1938; F. V. Scholes y R. L. Roys, *Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatán,* Washington, 1938. 3) El Tribunal del Santo Oficio: *a*) Implantación en América: México: J. T. Medina, *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de México,* Santiago de Chile, 1905; Y. Mariel de Ibáñez, *La Inquisición en México durante el siglo xvi,* México, 1946; R. E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial,* Madrid, 1985; L. A. Tambs, «The Inquisition in Eighteenth Century Mexico», en *The Americas,* 22 (Washington, 1965), pp. 167-181; S. Alberro, *Inquisition et Societé au Mexique 1571-1700,* México, 1988; P. Grongoire, «Protestantes enjuiciados por la Inquisición», en *Historia Mexicana.* 11 (México, 1961-1062), pp. 161-179. Lima y Chile: J. T. Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima,* Santiago de Chile, 1956; *idem, Historia del Tribunal de la Inquisición de Chile,* Santiago de Chile, 1952; *idem, El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata,* Buenos Aires, 1945; B. Escandell, «Deducciones de un análisis cuantitativo del Santo Oficio peruano», en varios autores, *Convegno Internazionale sull'Inquisizione nei secoli xvi-xvii,* Roma, 1981; P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima (1570-1635),* Madrid, 1989, vol. I; R. Millar Carvacho, *El Tribunal de la Inquisición de Lima en el siglo xviii-xix,* Tesis doctoral inédita, Universidad de Sevilla, 1981. Cartagena: J. T. Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias,* Santiago de Chile, 1899; M. Tejado Fernández, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos,* Sevilla, 1954; T. Escribano Vidal, *La vida colonial neogranadina a través de los procesos de Inquisición (1650-1700),* Hellín, 1968. *b*) Organización y funcionamiento de la Inquisición americana: M. Avilés Fernández, «Los inquisidores generales. Estudios del alto funcionariado inquisitorial en los siglos xv y xvi, en varios autores, *Convegno Internazionale sull'Inquisizione nei secoli xvi-xvii,* Roma, 1981; J. Caro Baroja, *El señor inquisidor*

y otras vidas por oficio, Madrid, 1967; J. Pérez-Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, 1980; R. Millar Carvacho, «Notas sobre el procedimiento inquisitorial desde la perspectiva del Tribunal de Lima», en *Revista Chilena de Historia del Derecho,* 9 (1983), pp. 131-154; M. Tejado Fernández, «Procedimiento seguido por la Inquisición americana con los herejes extranjeros», en *Revista de Indias,* 26 (Madrid, 1946), pp. 827-839; P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio, «La visita de Ruiz de Prado al Tribunal del Santo Oficio de Lima», en *Anuario de Estudios Americanos,* 41 (Sevilla, 1984) 1-53; J. Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición (1470-1700),* Madrid, 1984; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España,* México, 1946; *idem, Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España, siglo* XVI, México, 1945; J. B. Liebman, *The inquisitors and the jews in the New World. Summaries of procesos, 1500-1816, and bibliographical guide,* Miami, 1976; A. Huerga, *Historia de los alumbrados III: Los alumbrados en Hispanoamerica, 1570-1605,* FUE, Madrid, 1986; P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio, «Los delitos de bigamia en la Inquisición de Lima. Problemas de jurisdicción», en *Communio,* 17 (Sevilla, 1985), pp. 215-256; e *idem,* «Los delitos de bigamia en la Inquisición de Lima», en *Missionalia Hispanica,* 42 (Madrid, 1985), pp. 241-274.

V. Sobre el Provisorato para Indios: R. E. Greenleaf, «The Inquisition and the Indians of New Spain: a study on jurisdictional confusion», en *The Americas,* 22 (Washington, 1965), pp. 138-166; *idem,* «The mexican Inquisition and the Indians: sources for the Ethnohistorians», en *The Americas,* 24 (Washington, 1977-1978), pp. 315-344; R. Moreno de los Arcos, «La Inquisición para indios en la Nueva España (siglos XVI a XIX)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo* XVI*),* Pamplona, 1990, 1471-1484; *idem,* «Autos seguidos por el Provisor de Naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar (1722-1723)», en *Tlalocan,* 10 (México, 1985), tirada aparte; P. Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo* XVII, Centro de Estudios rurales andinos «Bartolomé de Las Casas» («Archivos de Historia Andina», 5), Cuzco, 1986 (especial referencia a los procesos contra indios del Incario, durante el siglo XVII, con abundantes fuentes documentales); y A. de Zaballa, «Perspectivas éticas de los procesos del Tribunal de Naturales. Un proceso del Provisorato de Michoacán (1737)», en *Actas del VII Simposio de Teología Histórica,* Valencia (en prensa), con importantes referencias documentales.

Capítulo VIII

I. Fuentes de las juntas eclesiásticas mexicanas, de los concilios I y II Mexicanos, de la *Instrucción* de Loayza, de los concilios I y II Limenses, del

concilio de Santa Fe de Bogotá y del I Sínodo Quiteño: *a*) Actas de la junta eclesiástica de 1539, en: J. García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México,* ed. Rafael Aguado Spencer y Antonio Castro Leal, Ed. Porrúa, México, 1941, vol. III, pp. 149-184; y, sobre todo: C. Gutiérrez Vega (ed.), *Las primeras Juntas eclesiásticas de México (1524-1555),* Centro de Estudios Superiores de los Legionarios de Cristo Rey, Roma, 1991, segunda parte. *b*) Concilios I y II de México: A. Lorenzana (ed.), *Concilios Provinciales I y II, celebrados en la ciudad de México, presidiendo el Ilmo. y Rvmo. Sr. D. Fr. Alonso de Montúfar en los años 1555 y 1565,* México, 1769 (reedición en CIDOC Collection, microfichas). *c*) La instrución de Loayza en: J. de Loayza, «Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales», en E. Lissón Chaves, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú,* Sevilla, 1943, vol. III, pp. 135-145. *d*) Concilios I y II de Lima: F. Mateos (ed.), «Constituciones para indios del primer Concilio Limense (1552)», en *Missionalia Hispanica,* 7 (1950), pp. 16-54; *idem,* «Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa», en *Missionalia Hispanica,* 4 (1947), pp. 479-524; *idem,* «El segundo Concilio provincial limense», en *Missionalia Hispanica,* 7 (1950), pp. 209-296. *e*) Concilio de Santa Fe de Bogotá: F. Mateos (ed.), «Las Constituciones sinodales de Santa Fe de Bogotá», en *Missionalia Hispanica,* 31 (1974), pp. 289-368; y también «Fray Luis Zapata de Cárdenas, OFM: Catecismo para la edificación y conversión de los naturales», en J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII),* UCA, Buenos Aires, 1990, II, pp. 241-330. *f*) Decretos del I Sínodo quiteño (1570): F. Mateos (ed.), en *Missionalia Hispanica,* 25 (1968), pp. 193-244.

II. Fuentes catequéticas del hemisferio norte: Catequesis antillana: R. Pané, «Relación acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante», en H. de Colón, *Historia del Almirante,* ed. de Luis Arranz, Historia 16 («Crónicas de América», 1), Madrid, 1984. Crónicas franciscanas: T. de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España,* ed. Cl. Esteva, Historia 16 («Crónicas de América», 16), Madrid, 1985. Junta de Teólogos salmantinos de 1541, en: D. Borobio, «Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI», en varios autores, *Evangelización en América,* Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca («Colección: Salamanca en el Descubrimiento de América», 2), Salamanca, 1988, pp. 58-76. Obras de Zumárraga estudiadas: J. de Zumárraga, «Doctrina cristiana más cierta y verdadera (segunda parte) o Suplemento», en J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana,* Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1990, vol. II, pp. 121-159; *idem, Regla cristiana breve,* ed. J. Almoina, Jus, México, 1951; *idem,* «Memoria y aparejo de la buena muerte», ed. I. Adeva, en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI),*

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 847-886. Catecismos de los dominicos mexicanos: P. de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Impresa en México, 1544 y 1548*, ed. M. A. Medina, Editorial San Esteban («Los Dominicos en América», 2), Madrid, 1987. Catecismo de Alonso de Molina: A. de Molina, «Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana», en J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit., vol. I, pp. 390-403.

III.*a*) Estudios sobre las juntas eclesiásticas mexicanas: T. de Azcona, *Las asambleas del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media*, ESET, Vitoria, 1972; W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika*, I. *Mexiko 1555-1897*, Schöningh, Paderborn, 1984; y F. Gil, «Las Juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga (1528-1548). Algunas precisiones históricas», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 497-521; C. Gutiérrez Vega, *Las primeras Juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, cit., primera parte; y A. García y García, «Las asambleas jerárquicas», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, I, pp. 175-192. *b*) Sobre los concilios provinciales americanos en general, *vid.* W. Henkel, «El impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 415-447; A. García y García, «Derecho Canónico indiano», en *idem*, *Iglesia, sociedad y Derecho*, Salamanca, 1985, I, pp. 340-462; *idem*, «Fuentes y originalidad del Concilio 3 Limense de 1582-83», en *idem*, *Iglesia, sociedad y Derecho*, Salamanca, 1987, II, pp. 391-416; e *idem*, *Las asambleas jerárquicas*, cit. *c*) Sobre los concilios provinciales mexicanos, cfr. la visión de conjunto de W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika*, t. I: «Mexiko 1555-1897», Paderborn, 1984. *d*) Sobre los concilios provinciales limenses, véase la visión de conjunto de P. Tineo, *Los Concilios limenses en la evangelización americana*, EUNSA («Colección Historia de la Iglesia», 18), Pamplona, 1990.

IV. Estudios sobre la doctrina canónico-sacramental de las juntas y de los concilios: P. Castañeda, «El matrimonio de los indios: problemas y privilegios», en varios autores, *Homenaje a don Agustín Millares Carlo*, Caja de Ahorros de Gran Canaria, Las Palmas, 1975, II, pp. 659-697; F. R. Aznar Gil, *Introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (siglo XVI)*, Lección inaugural del curso académico 1985-1986, Universidad Pontificia, Salamanca, 1985; *idem*, «La capacidad e idoneidad de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI», en varios autores, *Evangelización en América*, cit. *supra*, pp. 167-240; A. García y García, «Salamanca y los Concilios de Lima», en varios autores, *Evangelización en América*, cit. *supra*, pp. 241-348; y R. Romero Ferrer, *Estudio teológico del Catecismo del III Concilio Limense*, EUNSA, Pamplona, 1992.

V. Sobre métodos misionales americanos en general: J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung*

der Konzilien und Synoden, Immensee, 1953; A. de la Hera, «El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula "Sublimis Deus" y los problemas indianos que la motivaron», en *Anuario de Historia del Derecho Español,* 26 (1956), pp. 1-77; P. Borges Morán, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI,* CSIC, Madrid, 1960; *idem, Misión y civilización en América,* Alhambra, Madrid, 1986; J. Meseguer Fernández, «Pensamiento franciscano en América», en varios autores, *Los franciscanos en el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional,* Deimos, Madrid, 1987, pp. 405-441; J. G. Durán, «Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)», en varios autores, Evangelización y teología en América (siglo *XVI),* EUNSA («Colección Teológica»), Pamplona, 1990, pp. 747-792; J. I. Saranyana, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante,* EUNSA («Colección Teológica», 77), Pamplona, 1991, caps. II y III; *idem,* «Métodos de catequización», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX),* cit., pp. 549-571; P. Borges, «La metodología misional», en *ibidem,* pp. 495-507; *idem,* «Sistemas y lengua de la predicación», en *ibidem,* pp. 509-519; *idem,* «Primero hombres, luego cristianos: la transculturación», en *ibidem,* pp. 521-534; e *idem,* «Métodos de persuasión», en *ibidem,* pp. 573-591.

VI. Sobre la acción misional de los dominicos: M. A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de fr. Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521),* Instituto de Teología O. P. (Alconbendas), Madrid, 1983; y G. M.ª Crespo Ponce, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana para instrucción en información de los indios por manera de historia» de fray Pedro de Córdoba († 1521),* EUNSA («Colección Teológica», 58), Pamplona, 1988.

VII. Acción franciscana: *a*) Estudios de carácter general relativos al hemisferio norte: C. Cecherelli, «El bautismo y los franciscanos en México (1524-1539)», en *Missionalia Hispanica,* 12 (1955), pp. 209-289; R. Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572,* trad. de A. M.ª Garibay, FCE, México, 1986 (exposición clásica); L. Gómez Canedo, *Evangelización y conquista,* Porrúa, México, 2.ª ed. 1988; e *idem, Pioneros de la cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros,* BAC Popular, Madrid, 1988. Sobre las tesis de Ricart, relativas a la dependencia de Alonso de Molina con respecto a Ramon Llull: J. M. Riera Sans, «Fray Alonso de Molina y Ramón Llull. a propósito de una hipótesis de Robert Ricard», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pampona, 1990, pp. 1.021-1.032; e *idem,* «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a sus fuentes teológicas», en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia,* 19 (1991), pp. 473-531. *b*) Sobre la obra misional de algunos franciscanos en particular: A. de Zaballa Beascoechea, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-*

doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún, EUNSA («Colección Teológica», 65), Pamplona, 1990. C. J. Alejos Grau, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve»*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra («Colección Teológica», 76), Pamplona, 1991. *c*) Sobre la acción franciscana en el hemisferio sur: F. Richter, *Anales de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles de Lima (Perú)*, edición mecanografiada, Ayacucho (Perú), s/f (¿1990?); y Antonino Tibesar, *Comienzos de los franciscanos en el Perú*, Prólogo de Víctor Andrés Belaunde, traducción de J. Narváez Muñoz, Iquitos, 1991.

VIII.*a*) Sobre la evangelización en el Incario: F. Mateos, «Constituciones de indios del primer Concilio limense», en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950), pp. 5-54; F. de Armas Medina, *La cristianización del Perú*, CSIC, Sevilla, 1953; R. M. Martínez de Codes, «La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, 1990, pp. 523-540; M. C. Bravo Guerreira, «El clero secular en las doctrinas de indios del virreinato del Perú», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 627-642; P. Tineo, «La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al Virrey Toledo (1569-1581)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 273-295; E. Puig Tarrats, «El sermonario peruano titulado: «Tratado de los evangelios», de Francisco de Ávila (1573?-1647)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 985-1.012; R. Romero Ferrer, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)* EUNSA, Pamplona, 1992. *b*) Sobre planteamientos misionales en el área novogranadina: F. Mateos, «Introducción» a la edición de las «Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá», 1576, en *Missionalia Hispanica*, 31 (1974), pp. 294 y ss.; C. E. Mesa, «Concilios y Sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia», en *Missionalia Hispanica*, 31 (1974), pp. 129-171; *idem*, «La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada», en *Missionalia Hispanica*, 88 (1973), pp. 5-48; *idem*, «La idolatría y su extirpación en el Nuevo Reino de Granada», en *Missionalia Hispanica*, 89 (1973), pp. 225-252; *idem*, «Creencias religiosas de los pueblos indígenas que habitaban en el territorio de la futura Colombia», en *Missionalia Hispánica* 109/111 (1980), pp. 111-142; *idem*, «La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada», en *Medellín*, XIII/50 (1987), pp. 213-256; *idem*, «Los catecismos del siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada», en *Medellín*, 13/50 (1987), pp. 24-53; H. Montañés Oltmann, «La pastoral del sacramento de la penitencia en Santa Fe de Bogotá (1556-1576)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 541-547; D. Ramos-Lissón, «En torno al influjo de las ideas de Domingo de Soto en la evangelización de América. El primer «Catecismo» de Santa Fe de Bogotá», en varios autores, *Evangelización y teología en América*, cit., pp. 1.013-1.020 y J. I.

Saranyana, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante,* EUNSA, Pamplona, 1991, cap. VIII (con bibliografía).

CAPÍTULO IX

I. Fuentes Conciliares: decretos (versión castellana abreviada) de los Concilios Provinciales III Limense (1582/83) y III Mexicano (1585), en: J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia española. II. Concilios del siglo XV en adelante,* Imp. de Don Pedro Montero, Madrid, 1855, tomo V, pp. 486-522 y 522-636. Decretos del III Concilio Limense (1582/1583), en: R. Vargas Ugarte, *Concilios limenses, 1551-1772,* Lima, 1951-1954, 3 vols. (reedición de CIDOC Collection, en microfichas); *Tercer Concilio Limense 1582-1583, versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo Concilio Limense,* edición conmemorativa del IV Centenario de su celebración, con una introducción por el P. Enrique T. Bartra, S. J., Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1982 (edición completa, aunque sólo en castellano). Edición latina del III Limense en: *Actas del III Concilio Provincial Limense (1582-1583),* edición facsimilar ofrecida por el Venerable Cabildo de la Catedral de San Juan Evangelista de Lima con motivo del cuarto centenario de dicho concilio provincial, Lima, 1982. Decretos del III Concilio Mexicano (1585), en: Mariano Galván Rivera, *Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año de 1585,* Eugenio Maillefert y Compañía Eds., México, 1859 (edición completa bilingüe). Una edición de los sínodos quiteños de 1570, 1594 y 1596 en: Instituto de Historia Ecuatoriana, *Los Sínodos de Quito del siglo XVI,* Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1978.

II. Exposiciones sobre los Concilios III Limense y III Mexicano: *a*) De carácter general: W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika,* I. *Mexiko 1555-1897,* Schöningh, Paderborn, 1984; St. Poole, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591,* University of California Press, Berkeley, 1987; y P. Tineo, *Los Concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense,* EUNSA, Pamplona, 1990. *b*) Otras exposiciones: A. García y García, «Salamanca y los Concilios de Lima», en varios autores, *Evangelización en América,* Salamanca, 1988, pp. 241-348.

III. Fuentes de los instrumentos de pastoral conciliares: *a*) Del III Limense: J. G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar. Textos. Notas, Publicaciones* de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1982; e *idem*, *Monumenta Cathechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII),* Publicaciones de la UCA, Buenos Aires, 1990, II, pp. 333-786. *b*) Del III Mexicano: F. Zu-

billaga, «Tercer concilio mexicano, 1585: los memoriales del P. Juan de la Plaza, S.I.», en *Archivum Historicum Societatis Iesu,* 3 (1961), pp. 180-224 (incluye los memoriales de Juan de la Plaza); J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano de 1585,* Porrúa, México, 1963 (incluye la edición de bastante memoriales al Concilio); E. Luque Alcaide y J. I. Saranyana, «Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585), Proyecto de edición», en *Scripta Theologica,* 23 (1991), pp. 185-196; e *iidem,* «Fuentes manuscritas inéditas del III Concilio Mexicano (1585). Los «Catecismos» y el «Directorio para confesores»», en *Annuarium Historiae Conciliorum,* 22 (1990), pp. 274-290 (describen los contenidos de los catecismos y del «Directorio»); E. Luque Alcaide, «Un memorial inédito de Jerónimo Mendieta al III Concilio Provincial de México. Estudio preliminar y transcripción», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 1 (1992), pp. 305-323 (reproduce el dictamen inédito de Mendieta); y J. I. Saranyana, «Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica», en *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992), pp. 257-285 (reproduce el epígrafe del *Directorio de confesores,* relativo a los repartimientos para las minas).

IV. Estudios sobre la pastoral de los Concilios III Limense y III mexicano: *a*) La mejor biografía sobre santo Toribio, que fue el alma del III Limense es: V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sudamérica,* CSIC, Madrid, 1956, 2 vols.; otra más reciente biografía: N. Sánchez Prieto, *Santo Toribio de Mogrovejo, apóstol de los Andes,* BAC Popular, Madrid, 1986. También R. Romero Ferrer, *La teología de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585),* EUNSA, Pamplona, 1992. *b*) Véase también: A. M. Guilarte Zapatero, «Un proyecto para la Recopilación de las leyes castellanas en el siglo XVI, en *Anuario de Historia del Derecho español,* 23 (1953), pp. 445-457; W. Henkel, «Proposte del 3.° Sinodo provinciale messicano (1585) per una più efficace evangelizzazione», en *Euntes docete,* 32 (1979), pp. 455-464; Pilar Gonzalbo Aizpuru, «Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano», *Historia Mexicana,* 35 (1985/1986), pp. 5-31; J. A. Llaguno, «A evangelização nos Concílios Mexicanos do século XVI», en *Revista Eclesiástica Brasileira,* 47 (1987), pp. 61-74; y P. Castañeda Delgado, *Los memoriales del Padre Silva sobre predicación pacífica y repartimientos,* CSIC, Madrid, 1983. Sobre las acciones emprendidas por Pedro Moya de Contreras: St. Poole, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1591,* University of California Press, Berkeley, 1987; *idem,* «Incidencia de los Concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 449-551. *c*) Sobre la vida del clero secular y su reforma: G. Porras Muñoz, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España,* UNAM, México, 1987, con bibliografía; A. Huerga,

«Las Órdenes religiosas, el clero secular y los laicos en la evangelización americana», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. *supra*, pp. 569-602, con interesantes comentarios críticos sobre el clásico libro de C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid, 1950, y sobre el trabajo de V. Rodríguez Valencia, «El clero secular de Sudamérica en tiempo de San Toribio de Mogrovejo», en *Anthologica Annua*, 5 (1957), pp. 313-415; más reciente: F. R. Aznar Gil, «El clero diocesano», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, I, pp. 193-208. Sobre la formación del clero en la Universidad de México, *cfr.* J. R. Díez Antoñanzas, «Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.141-1.165; e *idem*, «Colación de grados de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)», en *ibidem*, pp. 1.167-1.184.

V. Sobre la pastoral de los sínodos quiteños, son muy escasos los estudios; *cfr.* F. Carmona Moreno, «Acción pastoral de Luis López de Solís, IV Obispo de Quito», en *La Ciudad de Dios*, 193 (1980), pp. 341-605 (también como tirada aparte en: Biblioteca «La Ciudad de Dios» [II. Cuadernos: "Estudios y Textos", 21], El Escorial, 1981); y S. Folgado Flórez, «Fr. Luis López de Solís o la lógica de un quehacer evangelizador», en S. Álvarez Turienzo (dir.), *Evangelización en América. Los Agustinos*, Salamanca, 1988, pp. 61-102.

Capítulo X

I. Manuales para los evangelizadores (ediciones): B. de Sahagún, «Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes franciscanos enviados por el Papa Adriano VI y el Emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España», en J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Siglos XVI-XVIII*, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1984, vol. I, pp. 317-352. Sobre esta obra sahaguntina: A. de Zaballa, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona, 1990. Escritos de Focher: J. Focher, *Itinerario del misionero en América*, trad., introducción y notas de Antonio Eguiluz, Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960 (bilingüe). Obras de Valadés: D. de Valadés, *Retórica cristiana*, Introdución de Esteban J. Palomera, Advertencia de Alfonso Castro Pallares, Preámbulo de Tarsicio Herrera Zapién, FCE, México, 1989 (edición bilingüe). Sobre Valadés: I. Vázquez Janeiro, *Fray Diego de Valadés. Nueva aproximación a su biografía*, en varios autores, *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. Actas del II Congreso Internacional, Deimos, Madrid, 1988, pp. 843-871.

II. Confesionarios para españoles: Confesionario de Bartolomé de Las Casas: seguimos el texto ofrecido por Juan Pérez de Tudela (ed.), *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, V: *Opúsculos, Cartas y Memoriales*, n.º XXVI (BAE, 110, pp. 235-249). Sobre este confesionario, *cfr.* Antonio Gutiérrez Rodríguez, «El Confesionario de Bartolomé de Las Casas», en *Ciencia Tomista*, 102 (1975), pp. 249-278. Sobre la influencia de este confesionario en Perú, *cfr.* G. Lohmann Villena, «La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú», en *Anuario de Estudios Americanos*, 23 (1966), pp. 21-89. Un breve, pero interesante apunte sobre el confesionario lascasiano, con bibliografía, en R. Escobedo Mansilla, «La vida religiosa cotidiana en América durante el siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, epígrafe VII (pp. 1.328-1.334). También: J. I. Saranyana, «Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 1 (1992), pp. 257-285. La edición del confesionario veracruciano en: A. de la Vera Cruz, «Ynstrucción para los confessores: como se an de aver con los señores de yndios y otras personas», en E. J. Burrus (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Universidad Gregoriana, Roma, 1968, I, pp. 133-141. «Sobre este confesionario alonsiano *vid.* también: J. I. Saranyana, Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia dotrinal de una polémica», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), pp. 257-285.

III. Confesionarios para indios: A. de Molina, «Confesionario breve en lengua mexicana y castellana», en J. G. Durán, cit., vol. I, pp. 409-427; *idem*, «Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana», en J. G. Durán, cit., vol. I, pp. 433-541; Juan Bautista, «Confesionario en lengua mexicana y castellana con muchas advertencias muy necesarias para los confesores», en J. G. Durán, cit., vol. I, pp. 697-734. Sobre el confesionario de fray Juan Bautista, *cfr.* C. J. Alejos Grau, «Análisis doctrinal del "Confessionario" de fray Joan Baptista (1555-1607/1613)», en varios autores, *Actas del III Congreso Internacional sobre «Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Deimos, Madrid, 1991, pp. 473-491.

IV. Obras del padre Acosta: *De procuranda indorum salute*, ed. Luciano Pereña *et alii*, CSIC («Corpus Hispanorum de Pace», 23 y 24), Madrid 1984 y 1987 (bilingüe). Sobre Acosta, con bibliografía: L. Lopetegui, *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, CSIC, Madrid, 1942; y J. M. Paniagua, «La evangelización en América en las obras del Padre José de Acosta», en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia», Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, pp. 395-481.

V. Instrumentos posteriores al III Limense, influidos por este concilio: J. Orá, *Symbolo Catholico Indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fe contenidos*

en los tres Symbolos Catholicos, Apostólico, Niceno, y de S. Athanasio, impreso por Antonio Ricardo, Lima, 1598; *idem, Rituale seu Manuale peruanum et forma brevis administrandi apud indos sacrosanta Baptismi [...], apud Jacobum Carlinum*, Nápoles, 1607; y A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, estudio preliminar de J. Reig, edición fotostática de Ediciones Corporación de Estudios y Publicaciones («Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano», IX), Quito 1985. Un estudio interesante sobre el *Symbolo Catholico* (ed. facsimilar por J. Heras, Lima, 1992): E. García Ahumada, «La catequesis renovadora de fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. *supra*, pp. 926-945. *Cfr.* también: J. I. Saranyana y C. J. Alejos-Grau, «La teología trinitaria de fray Jerónimo Oré», en *Actas del VII Simposio de Teología Histórica*, Valencia, en prensa. Un estudio sobre la obra de Alonso de la Peña: M. Bandin, *El obispo de Quito don Alonso de la Peña Montenegro*, Madrid, 1951.

CAPÍTULO XI

I. Sobre la educación del indígena en América latina en los siglos XVI y XVII no se tiene un estudio de conjunto. Hay que acudir a las primeras crónicas sobre las distintas misiones. Una buena síntesis del tema educativo en en el contexto de la evangelización se encuentra en P. Borges Morán, *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1986, que proporciona una amplia bibliografía: tanto de crónicas misionales, como de tratados clásicos y de obras recientes, a la que remitimos. Se complementa con la obra ya más clásica: *Idem, Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, CSIC, Madrid, 1960. También clásicas son: R. Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. cast. de A, M. Garibay, FCE, México, 2.ª ed., 1986. Muy valiosa es la obra de L. Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México, 2.ª ed., 1988. Perspectivas interesantes y documentadas en: L. Díaz-Trechuelo López-Spínola, «La contribución de los seglares a la evangelización de América» en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 643-656; J. Sánchez Herrero, «Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 237-271, A. Huerga, «Las órdenes religiosas, el clero secular y los laicos en la evangelización americana», en *ibidem*, pp. 569-602; M. B. Pérez Álvarez. «Las órdenes religiosas y el clero secular en la evangelización del Perú. Proyección de su labor misionera», en *ibidem*, pp. 699-711; C. Bayle, El clero secular y la evangelización de América, CSIC, Madrid, 1950; A. de la Hera, «El sentido misio-

nal del descubrimiento», en *La huella de España en América. Descubrimiento y fundación de los Reinos de Indias (1475-1560)*, Madrid, 1988, pp. 165-177.

II. Hay buenos estudios sobre algunas áreas geógráficas determinadas o relativas a sectores sociales concretos. De indiscutible valor la obra de L. Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*, Porrúa, México, 1982, que une una notable labor investigadora de fuentes, con una buena exposición sintetizadora de las instituciones educativas franciscanas. Véase también *idem Pioneros de la Cruz de México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*, BAC, Madrid, 1988. Muy apreciable la obra de J. M. Kobayashi, *La educación como conquista*, El Colegio de México, México, 2.ª ed., 1985, que tiene el valor original de estudiar la inculturación educativa mexicana realizada por los franciscanos, desde la perspectiva de su formación cultural japonesa. Muy completo el estudio de P. Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la Educación en la Epoca colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990, que trata de la formación del indígena llevada a cabo por los misioneros regulares y la que impulsaron la Jerarquía eclesiástica y el clero secular. Para la zona del Incario conviene acudir a las referencias al tema en: F. De Armas Medina, *La cristianización del Perú (1532-1600)*, CSIC, Sevilla, 1953. L. Pereña (dir.), *Doctrina cristiana y Catecismo para instrucción de los indios. Introducción: del genocidio a la promoción del indio*, CSIC, Madrid, 1986. Para otras áreas: B. Suñe, «La educación en Guatemala (siglo XVI) como un proceso de enculturación-aculturación», en *Anuario de Estudios Americanos*, 38 (1982); C. Sáez de Santamaría, *Historia de la educación jesuítica en Guatemala. Siglos* XVI-XVII, Madrid, 1978; G. M. Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, 1962. F. J. Laspalas Pérez, «Una visión de la obra educativa de España (siglo XVI) y su relación con los modelos peninsulares», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 141-149; C. J. Alejos Grau, *Fray Pedro de Gante y la Escuela de San José de los naturales, Facultad de Filosofía y Letras* (Sección de Geografía e Historia), Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pro-manuscripto.

Capítulo XII

I. Sobre la educación del criollo en América latina en los siglos XVI y XVII no se dispone de un estudio de conjunto. Hay que acudir, de una parte a los tratados de Historia de la Educación que proporcionan encuadres generales al tema, como en: G. Mialaret y J. Vial *Histoire mondiale de l'éducation*, 2. «De 1515 à 1815», PUF, París, 1981 (el apartado correspondiente lo realizan M. A. Galino y Julio Ruiz, *L'éducation en Espagne et en Amérique latine*); y también *idem*, *Textos pedagógicos hispanoamericanos*, Narcea, Madrid, 1982; proporcionan

datos y perspectivas para el tema las historias de la Iglesia, entre ellas la de L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española desde su descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, BAC, Madrid, 1965, 2 vols. Para México se dispone, entre otras de las ya clásicas: M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., Revista Católica, El Paso, Texas, 1928; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2.ª ed., 1987; C. Alvear Acevedo, *La Iglesia en la Historia de México*, Jus, México, 2.ª ed., 1988. Para Perú: R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Aldecoa, Burgos, 1960, I, pp. 329-331.

También hay buenos estudios sobre algunas zonas determinadas. En general, las más apreciables y abundantes son las relacionadas con el Virreinato de la Nueva España: *Vid.* bibliografía sobre el tema en E. Luque Alcaide, *La Educación en Nueva España en el siglo XVIII*, CSIC, Sevilla, 1970. De indiscutible valor la obra de L. Gómez Canedo, *La Educación de los marginados durante la época colonial*, Edit. Porrúa, México, 1982, que se apoya sobre una notable labor investigadora. Es valiosa la obra de P. Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época Colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México, 1990; J. M. Kobayashi, *La educación como conquista*, El Colegio de México, México, 1974; P. Alegría, *La educación en México antes y después de la conquista*, Cultura, México, 1936: básico y sencillo. C. Bayle, *España y la educación popular en América*, Federación de Amigos de la Enseñanza, Madrid, 1932; J. L. Becerra, *La organización de los estudios en la Nueva España*, Cultura, México, 1963; J. Bravo Ugarte, *La educación en México*, Jus, México, 1966; muy básico y con visión parcial el de F. Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, Porrúa, México, 6.ª ed., 1962; J. A. Calderón Quijano, «La proyectada universidad de Cortés en Coyoacán», en *Anales de la Universidad Hispalense* (1965), pp. 123-128; E. de la Torre Villar, *Historia de la educación en Puebla (época colonial)*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1988; sobre la educación en Perú: F. Barreda Laos: *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires, 1937: con enfoque parcial, proporciona datos valiosos; R. Vargas Ugarte, *Historia del Perú. Virreinato (1551-1590)*, Lima, 1942; F. Mateos, «Escuelas primarias en el Perú del siglo XVI», en *Missionalia Hispanica*, 8 (1951), pp. 591-599; B. Suñé Blanco, «La educación en Guatemala (siglo XVI) como proceso de enculturación-aculturación», en *Anuario de Estudios Americanos*, 1981, pp. 239 y ss. Enfoque valioso el de F. J. Laspalas Pérez, «Una visión de la obra educativa de España en América (siglo XVI) y su relación con los modelos peninsulares», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 141-149; A. Chaneton, *La instrucción pública en la época colonial*, Buenos Aires, 1942.

II. Sobre la educación de la mujer: P. Foz y Foz, *La revolución pedagógica en la Nueva España, 1754-1820*, CSIC, Madrid, 1981, 2 vols.; P. Gonzalbo

Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987; J. Muriel de la Torre, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Ed. Santiago, México, 1946; *idem*, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática novohispana*, UNAM, México, 1974; *idem*, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1982; E. Luque Alcaide, «El Colegio de las Vizcaínas, iniciativa vasco-navarra para la educación de la mujer en la Nueva España en el siglo XVIII», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1.443-1.454; *idem*, «Colegio de la Caridad, primer establecimiento educativo para la mujer en el México virreinal. Estudio de sus constituciones», en *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos*, 47 (1990), pp. 3-25; *idem*, «Autonomía jurídica del Colegio de las Vizcaínas», en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 (1990), pp. 151-167.

III. Sobre la educación en los colegios de la Compañía: G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, 2 vols., Antigua Librería de Robredo, México, 1941; A. Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*, UNAM, México, 1954; I. Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España, 1572-1767*, UNAM, México, 1979; *idem*, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, UNAM, México, 1980; P. Gonzalbo Aizpuru, *idem*, *La educación popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 1989.

IV. Para la Universidad son fundamentales las obras de C. M. Ajo y G. M. Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, Centro de Estudios e Investigaciones y CSIC, Ávila, 1957-1977, 10 vols.; y las de A. M. Rodríguez Cruz, *Historia de las Universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, Imp. Patriótica Caro y Cuervo, Bogotá, 1973, 2 vols.; *idem*, *Salmantina docet. La proyección de la universidad de Salamanca en Hispanoamerica*, universidad de Salamanca, Salamanca, 1977; *idem*, *El oficio de rector en la universidad de Salamanca y en las universidades hispánicas, desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX*, universidad de Salamanca, Salamanca, 1979; H. A. Steger, *Las universidades en el desarrollo social de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974; R. L. Kagan, *universidad y sociedad en la España moderna*, Tecnos, Madrid, 1981. Sobre la vida de la Universidad de México son valiosos los estudios que está realizando el CESU de la UNAM: es muy útil la obra *La Real Universidad de México. Estudios y textos*, CESU-UNAM, México, 1987: para consulta bibliográfica se puede acudir al apartado de A. Pavón Romero y M. Menegus Borneman, *La Real Universidad de México. Panorama historiográfico. Vid.* también: L. M. Luna Díaz y A. Pavón Romero, «El claustro de consiliarios de la Real Universidad de Mé-

xico, de 1553 al segundo rectorado de Farfán», en varios autores, *universidades españolas y americanas. Época colonial*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 329-350; C. I. Ramírez González y A. Pavón Romero, «De estudiantes a catedráticos. Un aspecto de la Real Universidad de México en el siglo XVI», separata del libro *Claustros y Estudiantes*, Valencia, 1989. Fundamental para la Universidad mexicana es el libro de C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, UNAM, México, 1931, 2 vols. Para la universidad peruana, la de L. A. Eguiguren, *Historia de la Universidad* [de Lima], Lima, 1951, 2 vols.; *idem*, *Alma Mater. Orígenes de la universidad de San Marcos y sus colegios*, Lima, 1939; *idem*, *Diccionario histórico-cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos y sus colegios*, Lima, 1940-1949. De consulta obligada las de A. M. Carreño, *La Real y Pontificia Universidad de México*, 1536-1865 UNAM, México, 1961; *idem*, *Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México*, UNAM, México, 1963; A. Jiménez, *Historia jurídica de la Universidad de México*, UNAM, México, 1955; J. Jiménez Rueda, *Las constituciones de la antigua universidad de México*, UNAM, México, 1951; J. T. Lanning, *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México, de 1551 a 1816*, UNAM, México, 1946; C. Medina, «Indios caciques graduados de bachiller en la Universidad», en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, X, 1-2 (1969), pp. 5-50; S. Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México*, UNAM, México, 1952; G. Pérez San Vicente, *Manual de las fórmulas de los juramentos que han de hacer los rectores, consiliarios y oficiales electos de esta preclara e imperial Universidad de México*, UNAM, México, 1967; *idem*, «Las cédulas de fundación de las universidades de México y Lima», en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, México, 1970; J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 2.ª ed., 1974. Estudios más modernos sobre la universidad mexicana del siglo XVI: F. Martín Hernández, A. Ortega, R. Hernández Martín, *Humanismo cristiano*, Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca, 1989, que recoge aspectos de interés sobre el tema; J. González Rodríguez, *La Iglesia y la enseñanza superior*, en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, I, pp. 699-713; e *idem*, «La Iglesia y la enseñanza elemental y secundaria», en *ibidem*, pp. 715-729. Aspectos particulares de la formación universitaria: J. R. Díez Antoñanzas, *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1.141-1.165; *idem*, «Colación de grados de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.167-1.184; M.ª P. Ferrer Rodríguez, «Tesis angelológicas defendidas en la Real y Pontificia Universidad de México», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.193-1.205.

V. Sobre colegios universitarios españoles y americanos, además de lo dicho en la bibliografía del capítulo IV, *supra*, proporciona buenas perspectivas la obra de L. Sala Balust, *Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca anteriores a las del reinado de Carlos III (1623-1770)*, CSIC-Universidad de Valladolid, Valladolid, 1956; *idem* (ed.), *Constituciones, Estatutos y Ceremonias de los colegios seculares de la universidad de Salamanca*, Salamanca, 1964. *Vid.* también F. Martín Hernández, *La formación clerical en los colegios universitarios españoles, 1371-1563*, Vitoria, 1961; L. Díaz-Trechuelo, *La vida universitaria en Indias. Siglos XVI y XVII*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1982. Para los Colegios y Seminarios peruanos es de mucha utilidad la consulta de la *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, Instituto Peruano de Historia Eclesiástica, Cuzco-Perú, 1 (1989), número monográfico dedicado a este tema. Para los colegios promovidos por la Congregación de Propaganda Fide en Hispanoamérica, a partir de 1628, *cfr.* F. Saiz, *Los Colegios de Propaganda Fide*, Serie: «V Centenario Franciscanos Evangelizadores del Perú», Lima, 2.ª ed., 1992.

VI. Sobre los teólogos mexicanos del siglo XVI, *cfr.*: V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 2.ª ed., 1951; J. M. Gallegos Rocafull, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del Siglo de Oro*, Stylo, México, 1946; *idem*, «La filosofía en México en los siglos XVI y XVII», en varios autores, *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963; *idem*, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 2.ª ed., 1974; M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, UNAM, México, 1987; E. de la Torre Villar, *Notas para el estudio de la Teología en la Nueva España*, en varios autores, *Studia humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, UNAM, México, 1987; y J. I. Saranyana, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona, 1991, cap. III. Sobre Alonso de la Vera Cruz: P. Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, Porrúa, México, 1985; *idem*, «Influencia de Alonso de Veracruz, OSA en la Universidad de México, en I. Rodríguez (dir.), *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, Ediciones Monte Casino, Valladolid-Madrid, 1990, pp. 385-411; A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México, 1984; W. Redmond, M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México, 1987; P. O'Callaghan, «Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de Veracruz», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.221-1.235; M. Olimán Nolasco, *Teología y predicación de fray Alonso de la Vera Cruz (México, 1555)*, en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1237-1251. Sobre Bartolomé de Ledesma: M. Beuchot, A. Melcon, *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, Cuadernos Dominicanos (Ensayos, 10), México, 1984; *iidem*, «Presencia dominicana en la Universidad de México», en *Archivo Domi-*

nicano, 10 (1989), pp. 87-134; M. Beuchot, *Filosófos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, UNAM, cit.; *idem*, «Lectores conventuales en la provincia dominicana de Santiago de México (siglo XVI)», en *Archivo Dominicano*, 8 (1987), pp. 51-62; *idem*, «Algunos profesores dominicos de la Universidad de México durante el siglo XVII», en Mariano Peset (ed.), *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1987, pp. 101-108; J. I. Bañares, «La mujer y la jurisdicción espiritual, según Bartolomé de Ledesma», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.079-1.087; V. Cano Sordo, «Fe y sacramento en Bartolomé de Ledesma (*ca.* 1525-1604)», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit., pp. 1.121-1.139, con abundante bibliografía; y A. de Zaballa y J. I. Saranyana, «Bartolomé de Ledesma y su doctrina sobre los justos títulos», en varios autores, *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del III congreso Internacional*, Deimos, Madrid, 1991, pp. 683-689. Sobre Pedro de Pravia: J. I. Saranyana, «Pedro de Pravia († 1590), teólogo académico mexicano», en *Scripta Theologica*, 23 (1991), pp. 667-682.

Capítulo XIII

I. Sobre las cofradías de fieles en América Latina durante los siglos XVI y XVII no se dispone de un estudio de conjunto. Sobre las cofradías en Europa es un estudio clásico, aunque centrado en el Medioevo el de G. G. Meersseman y P. Pacini, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 vols., Roma, 1977; aborda ya la época que nos ocupa G. Alberigo, «Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei sec. XV e XVI», en *Convegno Internazionale de studio*, Perugia, 1960-1962, pp. 152-252. Para el ámbito español es un estudio inicial el de A. Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España*, Edit. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1942, que apunta la labor de las cofradías españolas. Estudio ya clásico es el de L. Sanfeliú, *La Cofradía de San Martín de Hijosdalgo navegantes y mareantes de Laredo*, Madrid, 1944.

El tema de las cofradías americanas durante la época colonial se ha abordado parcialmente y por ámbitos geográficos determinados; se acercan inicialmente el tema A. M. Mora, *La conquista española juzgada jurídica y socialmente*, Buenos Aires, 1944; y P. Lorenzo Lagartua, *Historia de la beneficencia española en México*, Edit. España en América, México, 1955; así como A. Lamas, *Seguridad social en la Nueva España*, UNAM, México, 1964; y G. M. Foster, «Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica», en *Guatemala Indígena*, 1 (1961), pp. 107-135, primera época. Recientemente es objeto de estudio por parte de un grupo de investigadores entre los que sobresale: A. Bazarte Martí-

nez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989, que proporciona una bibliografía actualizada sobre el tema. También de interés en cuanto a los aspectos crediticios de las cofradías el artículo de C. García, «Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu», en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F., 3 (enero-marzo, 1983), pp. 53-68.

Sobre la labor de promoción educativa de las cofradías, E. Luque Alcaide, *La Educación en la Nueva España en el siglo* XVIII, CSIC, Sevilla, 1970; *idem*, «Colegio de la Caridad, primer establecimiento educativo para la mujer en el México virreinal: Estudio de sus Constituciones», en *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos*, 47 (1990), pp. 3-25; Jean de Viguerie, *L'Institution des Enfants - L'éducation en France 16e-18e siècle*, París, 1978, proporciona datos para confrontar la situación europea y americana.

II. Sobre el arte colonial americano realiza una espléndida síntesis el especialista y profundo conocedor del tema, pionero de la historia del arte en el incario colonial, E. Marco Dorta en «América: la nueva frontera del Arte Español», en varios autores, *Historia General de España y América*, VII: «El Descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos», Rialp, Madrid, 1982, pp. 767-799, que incluye una seleccionada bibliografía. Obra de conjunto ya clásica y fundamental es D. Angulo Íñiguez y E. Marco Dorta, *Historia del Arte Hispanoamericano*, Barcelona, 1955, 2 vols. Fundamental también es E. Marco Dorta, *Fuentes para la Historia del Arte Hispanoamericano*, Sevilla, 1952-1960, 2 vols. Además: J. de Mesa y T. Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña*, Fundación Augusto N. Wiese, Lima, 1982; S. Sebastián, J. de Mesa y T. Gisbert, «Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia», Espasa, 2.ª ed., 1986 (es el vol. XXIX de la *Summa Artis*); y S. Sebastián, *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*, Eds. Encuentro, Madrid, 1990.

III. Para una visión del teatro evangelizador es necesario acudir a los primeros cronistas del Nuevo Mundo: Mendieta, Motolinía y Betancourt. Un estudio inicial, ya clásico del tema, es el de J. L. Trenti Rocamora, *El teatro en la América colonial*, Buenos Aires, 1947. Véase también: G. Lohmann Villena, *El arte dramático en Lima*, Madrid, 1945; J. Kozinska-Frybes, «El "Gran Teatro" del Nuevo Mundo», en varios autores, *Evangelización y Teología en América (siglo* XVI*)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 1.435-1.441, que recoge interesantes apreciaciones sobre el teatro en el área del antiguo virreinato de la Nueva España. Se encuentran datos valiosos en L. Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México, 2.ª ed., 1988. *Cfr.* también las interesantes apreciaciones de R. Escobedo Mansilla, «La vida religiosa cotidiana en América durante el siglo XVI», en varios autores, *Evangelización y teología en América (siglo* XVI*)*, cit., pp. 1.311-1.335.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *La Iglesia Católica y América,* de Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el Profesor Alberto de la Hera, Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.
- Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá.
- Historia de la Iglesia en Filipinas.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- La Iglesia Católica en la América independiente. Siglo XIX.
- La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano. 1500-1850.
- La Iglesia Católica y América.

En preparación:

- Los franciscanos en América.
- Estado e Iglesia.
- La Iglesia en la América del IV Centenario.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

